VOLUMEN LIII FASCICULUS I MCMLXXXVII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1987

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signaletique, Sciences Humaines* (Paris) and in *Religion Index One: Periodicals* (Chicago). The annual contribution is 40.000 Lire in Italy, and 45.000 outside Italy ($33 USA). The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Reviews: Books for review should be addressed to the Book Review Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARI BREVIORES

RECENSIONES

Aethiopica et Nubica

SIGLA

AASS	*Acta Sanctorum* (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957[3])
BHO	Paul PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	Frank Edward BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western,* I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	*Corpus Christianorum,* Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	*Corpus Christianorum,* Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis* (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973[3])
ConcFl	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss.)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1903 ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866 ss.)
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantine* (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Ross.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	Henricus DENZINGER, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique (Paris 1912 ss)
DMITR	Aleksei DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka,* I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus DENZINGER et Adolphus SCHÖNMETZER *Enchiridion . . . symbolorum* (Freiburg im Br. 1965[33])
EOr	Échos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930 ss.)
FUNK	Franciscus Xaverius FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn 1905)
GAL	Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* I (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL[2]	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem,* Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur,* coll. ST 118, 133, 146, 147, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus GOAR, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730[2] repr. Graz 1960)

GRUMEL, Reg	Vénance GRUMEL, *Régestes des Actes du Patriarcal de Constantinople* (Paris 1932-47)
GSL	Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	*Handbuch der Orientalistik* (Leiden-Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847[2])
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, deinde *Liturgiewissenschaftliche Q. u. F.* (1957 ss.)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (1957[2] ss.)
MAI, SVNC	Angelo MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 9 voll. (Romae 1825-1838)
MANSI	Johannes Dominicus MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	*Monumenta Germaniae Historica* inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
PAULY-WISSOWA	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	*Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς ... τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας (ἐν Ἀθήναις* 1908)
PG	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	*Patrologia Orientalis* (Paris 1903 ss)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	*Patrologia Syriaca*, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christendum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue des Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REByz	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	*Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*
RENAUDOT, HP	Eusèbe RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
RHALLIS-POTLIS	G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις*, 1852-1859)
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades* (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	*Sources Chrétiennes* (Paris 1941 ss.)
ST	*Studi e Testi* (Città del Vaticano 1900 ss.)
SynOr	Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon Oriental ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigilae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

VINCENZO POGGI S. J.

Joseph Ledit S. J. (1898-1986) Journal d'une mission en Russie (1926)

Le 2 février 1986 mourait à Pierrefonds au Canada, à l'âge de presque 88 ans, le père Joseph Ledit.

Né le 14 février 1898 à Sainte-Suzanne près de Besançon, il était au Canada depuis 46 ans, mais lorsque la deuxième guerre mondiale l'avait éloigné de Rome, il y avait déjà acquis une solide réputation d'historien de l'Église russe et de spécialiste de l'athéisme soviétique.

Depuis 1929 il était professeur à l'Institut Pontifical Oriental(1).

Pendant ses années d'activité à Rome il avait passé son doctorat en sciences ecclésiastiques orientales avec une thèse soutenue *summa cum laude* le Ier juillet 1929, sur les rapports entre société civile et Église russe à l'époque du patriarche Nicon (1652-1666)(2). Il avait donné des cours sur l'histoire des Églises slaves dont les notes polycopiées peuvent encore être consultées avec fruit à la bibliothèque de l'Institut Pontifical Oriental(3).

Dans *Orientalia Christiana*, qui était alors la publication de l'Institut, il avait fait paraître à plusieurs reprises un *Bulletin d'histoire slave*(4). Le *Dictionnaire de Théologie Catholique* avait publié trois importants articles de lui, sur Nicon, sur Possevino et sur la Russie(5).

(1) *Acta Pontificii Instituti Orientalium Studiorum*, 15 septembris 1929, p. 5.

(2) *De relatione potestatis ecclesiasticae cum potestate civili sub patriarchatu Niconis*, cfr *Acta Pontificii Instituti Orientalium Studiorum*, 15 septembris 1929, p. 4.

(3) J. Ledit S. J., *Historia ecclesiastica slavica*, Romae 1932-1933.

(4) *Orientalia Christiana* 22 (1931, 2) p. 213-238; 26 (1932, 2) p. 170-198; 32 (1933, 4) p. 180-227; 35 (1934, 3) p. 206-224.

(5) *Nicon, patriarche de Moscou*, DTC, t. 11, 1 (1931) c. 646-655; *Possevino, Antonio*, ibid. t. 13, 2 (1935) c. 2647-2657; *Russie* (Pensée religieuse) I, Jusqu'à l'établissement du Saint Synode, ibid. t. 14, 1 (1939) c. 207-333.

OCP 53 (1987) 5-40

Puis vinrent les *Lettres de Rome sur l'athéisme moderne*, remarquablement clairvoyantes, en particulier sur la tactique de la main tendue, dont alors on ne discernait pas toujours le but véritable ni l'efficacité(6). Joseph Ledit n'était pas seulement le rédacteur en chef de ses *Lettres* mensuelles, mais il était aussi l'auteur de plusieurs articles bien renseignés qui augmentaient l'intérêt de cette publication.

Au Canada aussi, où il se rendit en 1939, les activités les plus variées, tels les cours à l'Institut Social Populaire, la rédaction pendant 22 ans d'une rubrique internationale dans la revue *Relations*, les retraites spirituelles selon la méthode de saint Ignace de Loyola(7) ou la publication d'œuvres d'hagiographie(8), ne lui firent jamais oublier son passé de spécialiste de la chrétienté slave.

Il bâtit en 1954 la belle petite église russe de la rue Guizot à Montréal, et écrivit, jusque dans sa vieillesse des livres de spiritualité orientale(9).

Or, au lieu d'un aperçu biographique et d'une bibliographie complète de Joseph Ledit, je préfère donner ici, *in memoriam*, l'édition posthume d'un de ses manuscrits d'il y a soixante ans.

Il s'agit d'un bref journal de la mission confiée en octobre-novembre 1926 aux pères Joseph Ledit S. J. et Josef Schweigl S. J., pour l'ouverture d'un séminaire catholique en Russie.

D'après une *Note* [...] *sur le Séminaire à ouvrir en Russie*, signée de Michel d'Herbigny S. J., non datée, mais qui doit être postérieure au 27 mai 1926 et antérieure au départ effectif des deux pères en octobre 1926, nous pouvons reconstruire, comme la *Note* le dit, l'*historique du projet*(10).

(6) Commencées ronéotypées en mai 1935, les *Lettres de Rome*, imprimées à partir de l'année suivante, continuèrent jusqu'en 1939.

(7) Cfr. *L'Étendard*, Bulletin de liaison des retraitants de trente jours, Québec 1956-

(8) *L'humble vie du frère François Garate*, Montréal 1942, p. 64; *La vie cachée de Notre Dame*, Montréal 1943, p. 170; *Le silence de Marie*, Montréal 1945, p. 141; *Le front des pauvres*, Paris 1954, p. 291; *Archbishop John Baptist Cieplak*, Montréal 1963, p. 138.

(9) *La plaie du côté*, Rome 1970, p. 222; *De la petite à la grande Église*. À l'heure de la contestation, Montréal 1971, p. 200; *Marie dans la Liturgie de Byzance*, Paris 1976, p. 363; *Vers la mort, vers la vie*, Montréal 1981, p. 141.

(10) Ce texte, que j'appelle simplement *Note sur le Séminaire*, consiste en trois pages dactylographiées. J'en ai sous les yeux la photocopie qui appartient à l'Institut Pontifical Oriental.

Le 15 septembre 1925, le pape Pie XI avait reçu en audience le président de l'Institut Pontifical Oriental, le P. Michel d'Herbigny, et lui avait demandé, d'après cette *Note*,

> «de faire tout ce qui serait humainement possible pour entrer en Russie et en rapporter certaines informations [...] Un des points était d'étudier comment assurer un nouveau recrutement du clergé pour les diocèses catholiques de Russie, privés de tout séminaire depuis 1917, et où le nombre des prêtres avait baissé pour le diocèse de Mohilev de 410 à 88 (dont 6 en prison) et pour celui de Tiraspol de 179 à 47 (dont 3 en prison)»(11).

Le père d'Herbigny était donc parti pour la Russie le 24 septembre 1925. Il en revint le Ier novembre 1925 et s'empressa de renseigner le pape sur les résultats de son enquête.

> «Au retour, les difficultés extrêmes de pouvoir créer à nouveau un séminaire en Russie furent signalées à Sa Sainteté»(12).

Toutefois le pape ne renonça pas à son projet. Le 23 février 1926 et le 9 mars 1926 il manifesta à nouveau sa claire volonté. Il fallait

> «faire tous les efforts possibles pour rentrer en Russie et pour obtenir d'y pouvoir ouvrir un séminaire qui serait dirigé par les Pères de la Compagnie»(13).

Le P. d'Herbigny partit donc à nouveau de Rome pour la Russie, le 11 mars 1926. Arrivé à Moscou le Ier avril, Jeudi-Saint,

> «[il] put faire à partir du 22 avril la tournée Kharkov, Odessa, Kiev, Mohilev, Leningrad, obtenir à Moscou le 11 mai la déclaration du vice-président de la République Russe(14) qu'un Séminaire dirigé par

(11) *Note sur le Séminaire*, p. 1, I, 1.

(12) *Ibid.*

(13) *Ibid.* p. 1, I, 2.

(14) D'Herbigny ne donne pas le nom de ce «vice-président de la République Russe». Par contre, STEHLE, *Eastern Politics of the Vatican 1917-1979*, Athens, Ohio 1981, p. 87, parle plutôt d'une entrevue de d'Herbigny avec Petr G. Smidovič, responsable des affaires religieuses au Comité exécutif central. Il est vrai que Smidovič fut par la suite à la tête de la Commission permanente pour les affaires ecclésiastiques du Comité exécutif central mais, à ma connaissance, il ne fut jamais vice-président d'aucune République. Cfr. *Bolšaja Sovetskaja Enciklopedija*, 39 (1956²) c. 403-404.

Dans une lettre du 13 mai 1926 d'Herbigny parle en effet de rendez-vous avec ce personnage. «Mon circuit [Kharkov-Odessa-Liev-Mohilev-Leningrad-Moscou] s'est très bien achevé et demain [14 mai 1926] je pars avec espoir de revenir au plus tôt, fin juin ou plutôt juillet. M. Smidovitch, revu hier,

> cinq Jésuites (avec prédominance d'influence française) pourrait être ouvert à Odessa dès septembre. Cette déclaration, communiquée également à l'ambassadeur de France, fut appuyée par une démarche personnelle que M. de Monzie, ministre des travaux publics et président de la Conférence Franco-soviétique à Paris([15]) fit auprès de M. Rakovsky, ambassadeur des soviétiques à Paris([16]), visite pour laquelle il voulut être en compagnie du P. d'Herbigny pour appuyer ce projet»([17]).

Au cours de ce voyage, en passant par Berlin, Michel d'Herbigny fut sacré évêque le 29 mars 1926, par le nonce Eugène Pacelli, le futur Pie XII([18]).

D'Herbigny étant rentré à Rome le 23 mai 1926, le pape trois jours après

> «faisait adresser par le card. Gasparri [des] lettres signées par lui a MM. Briand, Berthelot, de Monzie([19]) [...] pour les remercier de ce

---

m'a dit que l'on ne voyait pas de difficulté à ce retour, qui — comme je le lui avais dit — avait pour but d'installer, au nom du S[aint] S[iège], le P. N[eveu] comme év[êque] fr[ançais] à M[oscou].

Il ajoutait que ses camarades des divers commissariats trouvaient cette solution bonne pour tous. [..] Ils admettent aussi que 2 pr[êtres] fr[ançais] par par.[oisse, celle de Moscou et celle de Leningrad] soient installés, [..]. L'idée d'un cours théol[ogique] à Od.[essa] a plu aussi, et pourra, j'espère, se réaliser dès cette année». Mgr d'Herbigny à Mgr Neveu, Ascension 1926 [13 Mai 1926], Archives romaines des PP. Augustins de l'Assomption, 2 EB N 1. Dans cette lettre sur les conversations avec P. G. Smidovič, on discerne deux problèmes qui s'entremêlent dans les pourparlers franco-russes aussi bien que dans l'expédition Schweigl-Ledit: la mise en route d'un séminaire catholique en Russie et une présence ecclésiastique francophone à Moscou et à Leningrad.

([15]) Anatole de Monzie, homme politique, né à Bazas, Gironde, en 1876 et mort à Paris en 1947, auteur entre autres du *Petit manuel de la Russie nouvelle*, 1931. Cfr. M. Mourre, *Dictionnaire d'histoire universelle*, Paris 1968.

([16]) Christijan Georgevič Rakovskij, né à Kotel en Bulgarie en 1873, mort peut-être en 1941, prit part aux conférences de Gênes et de Rapallo, fut chargé d'affaires à Londres (1923-1925) et ambassadeur à Paris (1925-1927). Cfr. M. Mourre, *Dictionnaire d'histoire universelle* Paris 1968.

([17]) *Note sur le Séminaire*, p. 1, I, 2.

([18]) Stehle, *Eastern Politics of the Vatican 1917-1979*, Athens, Ohio 1981, p. 86-87.

([19]) Philippe Berthelot, né à Sèvres en 1866, mort à Paris en 1934, directeur des affaires politiques et ensuite secrétaire du ministre des affaires étrangères (1920-1932). Aristide Briand, né à Nantes en 1862, mort à Paris en 1932, depuis 1925 ministre des affaires étrangères, prix Nobel de la paix en

qu'ils avaient fait afin d'aider à réaliser son projet de Séminaire en Russie»[20].

La même *Note* sur le Séminaire, tout en parlant de cinq pères qui devront prendre en charge le séminaire, n'en nomme pour le moment que deux, ceux qui feront effectivement l'expédition, c'est-à-dire les pères Josef Schweigl et Joseph Ledit.

Le premier né à Faurling, près d'Innsbruck en Autriche, le 9 novembre 1894, entré dans la Compagnie de Jésus le 30 juillet 1915, ordonné prêtre à Cracovie le 3 juin 1923, devait avoir déjà une certaine connaissance du russe, ayant publié en 1925 et en 1926 trois articles sur le droit soviétique de la famille et sur l'émigration russe[21].

Le deuxième, le père Ledit, âgé seulement de 28 ans, bien que très doué pour les langues (il parlait déjà, en plus du français maternel, l'anglais, l'espagnol, l'allemand et l'italien) s'était mis au russe depuis peu et il devra le travailler, comme il le dit, «d'arrache-pied» pendant son voyage même.

La *Note sur le Séminaire* qui semble être adressée à l'Assistant et aux Provinciaux de France[22], laisse penser que ceux-ci n'avaient pas encore choisi les trois autres jésuites français à envoyer.

Un dossier de cinq pages, remis au Père Général par le père d'Herbigny, le Ier juin 1926, contient plusieurs noms d'éventuels candidats.

1926. Pour M. de Monzie, voir sup. note 15. Cfr. M. MOURRE, *Dictionnaire d'histoire universelle*, Paris 1968.

[20] *Note sur le Séminaire*, p. 2, I, 2.

[21] J. SCHWEIGL S. J., *Soviet-Familie. Hauptcharakterzüge der Soviet-Ehe und Familien-Gesetzgebung, Orientalia Christiana* 4 (1925, 3) p. 169-182; ID., *In der russischen Emigration, ibid.* 5 (1926, 2) p. 292-295; ID., *Das Soviet-Ehe-Projekt, ibid.* 6 (1926, 2) p. 269-286. Dans un écrit de ce père il y a unc allusion tardive à l'expédition qu'il fit avec Joseph Ledit.

«Ancor oggi dopo più di venti anni, da quando fece la prima conoscenza con i cattolici della città di Odessa, di Mosca, di Leningrado, chi scrive queste rapide note si sente stringere il cuore al pensiero che nel 1926, a Leningrado, gli fu negata la proroga del visto sovietico, mentre i fedeli avrebbero fatto di tutto per trattenerlo». J. SCHWEIGL S. J., *Vita cattolica nell'U.R.SS., Civiltà Cattolica* 21 février 1948, p. 343.

[22] «Ces notes aideront le R.P. Assistant et les RR.PP. Provinciaux de France à reconnaître qu'il s'agit d'une œuvre qui dépasse de beaucoup ce qu'ils auraient cru devoir attribuer à la personne de leur très humble serviteur in Domino, Michel d'Herbigny S.J.». *Note sur le Séminaire*, p. 3, II, 7.

En tout cas les choses évoluaient au jour le jour. La *Note sur le Séminaire* parle d'Odessa et les deux pères débarquent en effet le 24 octobre 1926 dans cette ville de la Mer Noire. Mais déjà le 11 octobre Mgr Neveu, un des évêques sacrés par d'Herbigny, lui écrivait de Moscou:

«De là [Odessa] ils gagneront Moscou, pour aller ensuite, suivant les sages conseils de M. Herbette [ambassadeur de France à Moscou] ouvrir leurs cours de théologie à Leningrad. M. Herbette a bien voulu proposer de loger les Pères, les classes et la bibliothèque en une partie de l'asile français [de Leningrad]. M. Berthelot, M. Payart au nom du bureau russe, M. Canet (et je pense M. de Monzie) m'ont exprimé le même souhait et la même offre. Paris m'a dit qu'il n'y aurait aucune difficulté à soutenir l'installation des cours de théologie, même après que les Soviets se sont arrangés pour que les premiers prof. ne soient pas les (sic) français»([23]).

Entre-temps les Soviétiques prennent le 18 octobre 1926 un décret qui interdit aux étrangers toute propagande religieuse en Russie. Mgr Neveu écrit:

«Quant aux Pères qui doivent arriver, M. Herbette se trouve dépourvu de raisons pour les soutenir car ils ne sont pas français et il doute qu'ils puissent se fixer à l'asile français et même qu'ils puissent enseigner, à cause précisement des dernières décisions prises par le TSIK [Tsentral'nyj = Central'nyj Ispolnitel'nyj Komitet, ou Comité Exécutif Central]»([24])

Un ouvrage récent, bien renseigné, affirme que

«Deux jésuites de Rome, les Pères Ledit, américain d'origine française, et Schweigl, du Tyrol autrichien, avaient obtenu un visa pour l'URSS. Embarqués à Bari, ils débarquaient à Odessa le 24 octobre. Ils avaient été autorisés pour enseigner le français aux écoles supérieures soviétiques de Leningrad»([25]).

([23]) Mgr Neveu à Mgr d'Herbigny, Moscou 11.10.1926. Archives romaines des PP. Augustins de l'Assomption, 2 EQ 156. Sur Neveu, v. note 65; Herbette, v. n. 69; Barthelot, v. n. 19; de Monzie, v. n. 15; M. Canet était conseiller pour les affaires religieuses au Quai d'Orsay et M. Payart futur conseiller à Moscou et ambassadeur à Belgrade. WENGER, *Rome et Moscou 1900-1950,* Paris 1987, p. 214.

([24]) Mgr Neveu à Mgr d'Herbigny, Moscou 21.10.1926. Archives romaines des PP. Augustins de l'Assomption, 2 DX 107.

([25]) WENGER, p. 214. Cet Auteur me signale aimablement une lettre écrite ce même jour 21.10.1926 par d'Herbigny à Neveu et conservée aux archives romaines des PP. Augustins de l'Assomption, 2EB3. «Les deux pères Joseph

En tout cas leur expulsion s'appuierait sur le décret cité.

> «Aussi, dès le 24 novembre, la police leur signifiait leur expulsion, en invoquant le même décret [. .] interdisant l'exercice du culte aux étrangers» ([26]).

La *Note sur le Séminaire* ne cachait par la fragilité du projet.

> «Il faut évidemment prévoir l'hypothèse où les Soviets rétracteraient à la dernière minute leur consentement. Mais d'une part ils se sont engagés très fortement devant les autorités françaises, et d'autre part il est actuellement dans leur intérêt de faire montre de libéralisme à l'égard des catholiques. Pour ces raisons, il est possible de prévoir des difficultés du dernier moment pour l'exécution, des délais; il est prudent de n'être pas déconcerté, s'ils venaient à se dédire brusquement. Mais il est beaucoup plus probable qu'ils permettront la réalisation, quitte à se montrer hargneux dans leurs critiques contre les Pères» ([27]).

Ces prévisions assez sombres se révélèrent encore trop optimistes. Les deux jésuites durent quitter le pays un mois seulement après leur arrivée. Mais je laisse la parole au P. Joseph Ledit qui a rédigé son journal, aussitôt l'échec essuyé.

Je ne fais que reproduire son texte dactylographié, avec ses quelques ajouts au crayon. Je ne donne que des notes explicatives.

Le meilleur commentaire à l'édition est de constater que le fiasco de cette entreprise n'a aucunement ébranlé dans le cœur du père Ledit son amour pour le pays qu'il a dû quitter à la hâte après y être arrivé plein d'enthousiasme.

Aux funérailles du père Ledit, un de ses amis porta sur lui ce témoignage, «Ses chers Russes, il les avait tant aimés, il les aimait toujours!» ([28]).

Vincenzo Poggi S. J.

Schweigl (Tyrolien) et Joseph Ledit (Français devenu Américain) se sont embarqués à Bari le 14 [octobre 1926]. Ils ne peuvent arriver à Odessa avant le 24. De là, ils partiront, s'ils le peuvent, pour demander vos conseils [de Neveu] à Moscou, et ensuite à Leningrad».

([26]) *Ibid.*, p. 215.

([27]) *Note sur le Séminaire*, p. 2, II, 3.

([28]) *Témoignage de Mgr André Cimichella* [évêque auxiliaire de Montréal], *Nouvelles de la Province* [S. J.] *du Canada Français*, 65 (Juin 1986) p. 27.

† Joseph LEDIT S. J.

[JOURNAL D'UNE MISSION EN RUSSIE (1926)] *

[ODESSA]

23 Octobre 1926 samedi. — Un peu après dîner, nous entrons dans le port d'Odessa. C'était un samedi après midi. Le matin

(*) Le texte de Ledit que j'édite, en l'appellant *Journal*, est dactylographié recto et verso sur quatre feuilles de 23 × 28,8. Il est conservé à l'Institut Pontifical Oriental. Il est sans titre. Quelqu'un y a écrit à la main, tout à fait au début, une année, 1932, qui est certainement inexacte. J'y ajoute un titre et des sous-titres. Tous les compléments et explications entre crochets sont de moi. Je mets les dates en gras. L'Auteur ayant fait à son texte des ajouts au crayon, dans la marge, je reproduis dans les notes ces apostilles en les faisant précéder du sigle *Aj.* (= ajout en marge, au crayon) et je les mets entre guillemets. Je respecte l'orthographe de Ledit même lorsqu'elle est fautive ou incohérente, ses points de supension (. .) (. . .) et sa ponctuation.

Le récit commence *ex abrupto* par l'arrivée du bateau au port d'Odessa. Les deux jésuites s'étaient embarqués le 14 octobre 1926 a Bari (v. note 25). Ils avaient fait escale sans doute à Constantinople et, peut-être, à Constantza en Roumanie, avant d'arriver à destination.

Je remercie tous ceux qui m'ont aidé et spécialement le R. P. Antoine Wenger A.A., toujours si obligeant, Sœur S. Senyk, consultée souvent sur l'histoire russe et le P. R. Lavenant pour avoir essayé de rendre mon français moins incorrect.

V. POGGI S. J.

Abréviations des ouvrages le plus souvent cités.

D'HERBIGNY, *Moscou en 1925* = M. D'HERBIGNY S. J., *Aspect religieux de Moscou en Octobre 1925, Orientalia Christiana* 5 (1926,1) p. 185-280.

D'HERBIGNY, *Pâques 1926* = Mgr. D'HERBIGNY, *Pâques 1926 en Russie, Du Jeudi-Saint (1er Avril) au surlendemain de l'Ascension (15 Mai)*, Paris 1926.

Führer = *Führer durch die Sowietunion.* Redigiert von A. RADÓ. Herausgegeben von der Gesellschaft für Kulturverbindung der Sowietunion mit dem Auslande unter Leitung von O. O. KAMENEWA, Moskau 1925.

j'avais dit la Messe seul, et mon collègue([29]) avait communié. C'était la Messe de la Très Sainte Vierge à laquelle nous recommandâmes instamment nos travaux en Russie.

Une chaloupe, arborant le drapeau rouge, accosta le bateau, et bientôt notre salon des secondes fut envahi par de nombreuses personnes, les uns en civil, quelques-uns d'entre eux vraiment bien mis; d'autres en uniforme: bottes, pantalon bouffant vert, et casquette verte aussi, portant une étoile rouge([30]). Nos passeports furent ramassés. Entre-temps, nous portâmes nos bagages à main sur le pont, et attendîmes la révision des bagages qui devait se faire à bord.

La douane fut longue et faite consciencieusement. Les livres, manuscrits, etc. furent mis à part pour être examinés par la censure. Entre-temps je fis remarquer à un jeune douanier, qui semblait tout à fait correct et parlait bien le français, que tous ces livres étaient techniques. Vint ensuite la révision de l'argent que nous possédions. Nous indiquâmes combien nous avions et pourquoi. Puis nous fûmes conduits dans nos cabines où l'argent fut examiné, sans être compté, et où ce jeune douanier me demanda de lui montrer tous les papiers que j'avais. Il vit ainsi mon *celebret* ainsi que la lettre attestant que j'étais professeur de théologie. Il me confisque un petit paquet d'images «car elles étaient toutes les mêmes et par conséquent devaient servir à un but de propagande». À part cela tout me fut laissé. Nous portâmes ensuite nos bagages au pont des troisièmes, où eut lieu la visite en règle. Tout fut examiné, même le revers de mon chapeau. En voyant un livre des «Exercices spirituels de saint Ignace» par le P. Meschler([31]), un des douaniers fit remarquer à son

---

Les Églises de Moscou = *Moskva Zlatoglavaja, Pamjatniki religioznogo zodčestva Moskvy v prošlom i nastojaščem. Les Églises de Moscou.* 730 photos anciennes et récentes, 48 plans (montage réalisé à Moscou en 1979), Paris 1980.

SCHNURR = J. SCHNURR, *Die Kirchen und das religiöse Leben der Russlanddeutschen.* Katholischer Teil, Stuttgart 1980².

STEHLE = H.-J. STEHLE, *Eastern Politics of the Vatican 1917-1979*, Translated by S. SMITH, Athens, Ohio 1981.

WENGER = A. WENGER, *Rome et Moscou 1900-1950*, Desclée de Brouwer 1987.

([29]) Josef Schweigl S. J.

([30]) *Aj.*: «Agent de passeport».

([31]) Deux feuilles dactylographiées, conservées avec le manuscrit que nous

compagnon, «Swatoy Ignacius»(32). Les livres furent mis en tas pour examen ultérieur(33). Je souffris peu de la révision des bagages: trois ceintures de flanelle neuves furent reservées, ainsi que mes caoutchoucs. Mon compagnon dut laisser davantage. Enfin tout fut fini. Un des servants pliait nos bagages après examen. Bientôt tout fut bouclé et scellé. Nos livres et manuscrits nous furent laissés. On nous avertit de ne pas prendre d'isvostchik(34) car les voleurs ne manquaient pas, mais de prendre l'auto et d'aller à l'hôtel de Londres. Il était en effet dangereux de circuler trop facilement avec tout l'argent que nous avions, et qui d'ailleurs avait été inscrit dans la dernière page de nos passeports. On arriva à l'hôtel de Londres(35).

On nous donna une chambre à deux lits, mais comme nous avions déjà apporté nos draps de lit, nous ne prîmes pas une chambre avec lits faits à l'hôtel(36). L'arrangement de la porte était curieux. À côté de la porte principale dont nous avions la clef était une autre petite porte dont nous n'avions pas la clef. Aussi le soir, en nous couchant, nous mettions nos malles devant cette petite porte afin de nous garder contre une agression nocturne. Peureux? On nous excusera en pensant que nous étions en plein inconnu(37). Nous allâmes souper au restaurant, qui aurait pu être un restaurant de tout premier ordre, mais qui semblait assez mal tenu. Nous fîmes connaissance avec le schchi(38) russe: soupe aux choux garnis d'un morceau de viande.

éditons et rédigées probablement par le P. Schweigl en allemand, «Theologisch-wissenschaftliche Bücher welche PP. Schweigl und Ledit nach S.S.S.R. mitgenommen haben», donnent une liste d'une cinquantaine de livres parmi lesquels figure justement ce [M.], MESCHLER, *Exercitienbuch*. À cette occasion je rappelle qu'il y a aussi deux autres feuilles appartenant au dossier, «Spese preparative per il viaggio dei Padri Schweigl e Ledit nell'U.S.S.R. [sic]».

(32) «Svjatoj Ignatij», Saint Ignace.

(33) *Aj.*: «Livres en tas près des malles à contrôler. Je cherche de la ficelle».

(34) «Izvozčik» = cocher et, par extension, chauffeur de taxi.

(35) La *Londonskaja Gostinica* était 11 Boulevard Feldman (*Führer, p. 351*) donc assez près du monument au gouverneur Richelieu et de l'escalier de 200 marches (aujourd'hui 192) immortalisé par le film d'Eisenstein, «le cuirassé Potemkine».

(36) *Aj.*: «Trois roubles la chambre».

(37) *Aj.*: «Laissons la lumière qui s'éteint dans la nuit».

(38) «Šči».

Le lendemain matin [**dimanche 24 octobre**], nous allâmes dans la rue de Lénine où se trouve l'église catholique, où après avoir dûment montré notre celebret, nous célébrâmes la sainte Messe — pour la première fois en Russie(39). Je célébrai au maître-autel: Messe du dimanche avec commémoration de saint Raphaël. Il y eut beaucoup de communions. Ensuite, le jeune vicaire nous invita à déjeuner chez lui(40). Après déjeuner nous retournâmes dîner à l'hôtel. L'après

(39) Les indications assez succinctes de Ledit peuvent être précisées ou éclairées par un texte de d'Herbigny qui se trouvait à Odessa la même année. «L'ancien boulevard Richelieu est devenu boulevard Lénine. C'est là qu'est l'église, le presbytère, un asile de vieillards infirmes. [. .] La vaste et somptueuse église [de l'Assomption] reconstruite en 1853, s'appelle pour le peuple d'Odessa l'église polonaise, bien que le clergé y soit depuis longtemps de race allemande; les sermons s'y font tantôt en polonais et tantôt en allemand. Une seconde paroisse polono-allemande [Saint-Clément] se trouve à l'autre extrémité de la ville et une chapelle française — dédiée à saint Pierre — fut construite un peu avant la guerre par les soins du P. Maniglier, assomptionniste, dans un des plus beaux quartiers d'Odessa, presque en face du jardin qui s'appelait alors Déribassov» D'HERBIGNY, *Pâques 1926*, p. 77-78.

Bien que le Guide de l'époque, *Führer* p. 360 et SCHNURR, p. 161-167, situent l'église de l'Assomption rue Karl Marx, plutôt que rue Lénine, il ne peut s'agir que de celle-ci car les rues Lénine et K. Marx sont en effet parallèles et le père Ledit peut bien être entré par une porte qui donnait justement sur la rue Lénine.

Le P. Pietro Leoni S. J., qui a été à Odessa dans les années 40, dit qu'après le retour des troupes soviétiques en 1944, la rue Ekaterinskaja, où se trouve l'église catholique principale, a repris le nom de Karl Marx. P. LEONI, «*Spia del Vaticano*», Rome 1959^2, p. 74. Deuxièmement il y a chez SCHNURR loc. cit. plusieurs photos des deux églises. L'église filiale Saint-Pierre, rue Chalturina, n'avait qu'une seule nef et un seul autel; tandis que Ledit a célébré sa messe du dimanche au maître-autel.

(40) Ajout de onze mots dont je ne déchiffre que ceci: «Prêtres en soutane. [. .?] personne [n'] en a crainte». Ici encore je fais la camparaison avec un texte contemporain de d'Herbigny: «Le petit portier du presbytère [d'Odessa] regarde ma casquette, mon manteau court: "Un prêtre? Mais les prêtres s'habillent en soutane!" Elle est en effet, restée l'habit de presque tous les prêtres catholiques et orthodoxes, malgré la difficulté des temps» D'HERBIGNY, *Pâques 1926*, p. 77.

Voici la liste de quelques ecclésiastiques catholiques d'Odessa dans les années 20: Aleksandr Aleksejev, Jakob Dobrowolski, Aleksandr Frison, Joseph Krušinsky, Joseph Neugum, Ferdinand Pflug, Nicolaj Šepenuk, Paulus Schubert, Nikolaj Tolstoj. SCHNURR, p. 160-169; J. Al. KESSLER, *Geschichte der Diözese Tyraspol*, Dickinson N. Dak. 1930; J. KRAUS, *Im Auftrag des*

midi, nous rendîmes visite au doyen, un prélat distingué qui nous dit combien il désirait que nous puissions rester: il nous offrait asile(41).

Le lendemain matin, **lundi [25 octobre]**, après la messe, nous descendîmes d'abord à la douane, racheter ce que nous pouvions des bagages confisqués la veille. Nous restâmes longtemps là, car les formalités n'en finissaient plus. Nous circulâmes à peu près partout dans le bâtiment cherchant une signature ici, une contresignature là, si bien ce ne fut qu'après dîner que nous pûmes aller rechercher nos
2. passeports(42). Ce fut alors trop tard pour faire autre / chose(43).

Le lendemain **[mardi, 26 octobre]** de nouveau Messe à l'église. Nous rencontrons un autre prêtre, et deux jeunes gens allemands. Suit une longue conférence sur l'opportunité d'aller voir l'administrateur(44) qui fut enfin terminée par la négative. Puis nous allâmes

---

Papstes in Russland, Steyl 1970, p. 82-88; C. Milaneschi, *La Chiesa Cattolica in Odessa alla fine degli anni venti, Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano,* 7 (1984) p. 51-69. Parmi tous ces prêtres je crois pouvoir en identifier deux, rencontrés par le duo Schweigl-Ledit en octobre 1926: le curé de l'église principale, Paulus Schubert et le doyen Joseph Neugum. Le troisième, l'administrateur apostolique Frison, ne reçoit pas leur visite, par prudence de leur part.

(41) *Aj.*: «G.P.U. fort». Ce sigle correspond à *Gosudarstvennoe Političeskoe Upravlenie* ou Administration Politique de l'État, c'est-a-dire police secrète d'État.

Ce «doyen, prélat distingué», à la tête du doyenné d'Odessa depuis la réorganisation de l'Église catholique en territoire soviétique opérée par les trois missions d'Herbigny en 1926 (Stehle, p. 67-111; Schnurr, p. 91), est le chanoine Joseph Neugum, curé de l'église paroissiale Saint-Clément (Schnurr, p. 160, 169, 355).

(42) *Aj.*: «Le polonais dont le frère est en prison. La femme près de la douane qui veut me faire causer. Notes en ukrainien? Séparatisme».

(43) *Aj.*: «Les enfants mendiants qui s'accrochent à nous. Plusieurs stipends [de messe] des polonais».

(44) Il s'agit de Monseigneur Aleksandr Frison, évêque titulaire de Limira, administrateur apostolique d'Odessa pour la partie méridionale du nouveau diocèse. *Annuario Pontificio 1930*, Città del Vaticano 1930, p. 253. Né le 5.5.1875, de père alsacien, à Baden, localité des Allemands de la Volga, il était doyen de Simferopol lorsqu'il fut rencontré fin avril 1926 par Michel d'Herbigny qui le fit venir à Moscou, le sacra évêque le 10 mai 1926 et lui communiqua sa nomination d'administrateur apostolique. Stehle, p. 91, 94.

Emprisonné en automne 1929, mentionné par le pape Pie XI dans sa lettre du 2 février 1930 au cardinal vicaire sur la persécution de l'Église

voir le consul allemand après avoir marché deux ou trois fois le long de la rue Sadovaia dont le nom avait été récemment changé. Enfin, nous trouvons le consulat allemand dans une autre rue. Le consul n'était pas chez lui. Nous fûmes priés de revenir l'après midi à 3 h.(45) Puis nous allâmes acheter nos billets à la Derutra(46).

Nous descendîmes aussi à la douane pour tâcher de faire réexpédier nos affaires en Italie(47). Encore une fois beaucoup de temps perdu sans utilité pratique. Nous rentrons à l'hôtel pour dîner, et nous faisons contrat avec Jacob, un juif parlant allemand, pour faire transporter nos bagages à la gare. Nous allons chez le consul allemand, qui quoique protestant nous reçoit tout à fait aimablement(48). Nous ne restons que quelques instants.

Nous prenons ensuite l'auto pour aller à la gare. Cinq roubles fut le contrat et le brave conducteur ne put nous en arracher davantage(49). D'ailleurs Jacob nous avait averti que 5 r[oubles] suffisaient... Nous attendons longuement à la salle d'attente où nous pouvons d'ailleurs observer la diversité des types et de leurs costumes: soldats avec le bonnet à l'étoile rouge: moujiks d'Ukraine en peau de mouton et larges bottes et innombrables paniers. Un garçon vient offrir des journaux. Nous prenons l'*Isvestia*(50). Il veut à tout prix nous vendre aussi la *Pravda*. Mon confrère lui avait donné 15 copecks. Il ne rend pas de change, mais laisse les deux journaux.

---

catholique par les Soviétiques, remis en liberté et à nouveau jeté en prison 4 ans après, Mgr Frison fut enfin fusillé sous la charge d'espionnage en faveur de l'Allemagne le 2 août 1937. STEHLE p. 131, 133, 141, 178-180.

Lors de leur bref séjour à Odessa les deux pères Schweigl et Ledit, après s'être consultés longuement, décident par prudence de ne pas aller le voir.

(45) En effet le consulat allemand se trouvait 10 rue *Kominterna*, pas très loin de la *Sadovaja* actuelle. *Führer* p. 352.

(46) «Derutra» est le sigle de *Deutsch-russische Transportgesellschaft*. L'agence de voyages se trouvait alors 12 rue *Lassalja* (*Führer* p. 350) qui s'appelle aujourd'hui rue *Deribasovskaja*. G. KONONOVA, *Odessa*. A Guide, Moscow 1984, p. 121.

(47) On expédie les bagages d'Odessa à Leningrad. V. note 112.

(48) Le consul général allemand à Odessa, qui s'appellait Dienstmann, parle de cette rencontre dans ses rapports officiels. STEHLE p. 406 n. 81.

(49) *Aj.*: «Le même porteur eut réponse». Mais ce dernier mot est difficile à déchiffrer. Un guide de l'époque dit qu'un cocher de fiacre (*drožki*) ne peut demander plus de deux roubles. *Führer* p. 351.

(50) «Izvestija».

[Odessa – Moscou]

Les portes s'ouvrent et nous allons enfin dans le train. Il fait nuit noire. Un bonhomme examine nos billets avec une lanterne et nous dirige dans un wagon(51). Un porteur amène nos bagages et nous trouve une place. Les trains sont tout à fait sui generis: Place très abondante pour les bagages. Il n'y a que deux classes dans le train: la classe molle, et la classe dure. Nous prenons la dure. Le derrière du siège se relève et ainsi se forme une banquette excellente pour y dormir. Les gens s'entassent apportant quantité de paniers. En face, deux femmes qui iront jusqu'à Moscou. Enfin le train s'ébranle. Nous causons un bout de temps, descendons la banquette supérieure, étendons les couvertures qui serviront de matelas, tandis que le gros manteau servira de couverture, et nous voilà essayant de dormir. La première nuit fut rude. Je dormis fort peu.

Le lendemain, **mercredi, 27 oct[obre]**(52) nous roulons à travers l'Ukraine toujours. Il fait froid et la neige couvre les champs et les bois que nous traversons à allure modérée. A toutes les stations, exode général des passagers qui vont chercher, qui dans leur carafe, qui dans un bidon, mon confrère dans une bouteille de thermos qui excite l'attention, de l'eau chaude pour faire le thé. Je monte ma petite lampe à «Meta» et fais rebouillir l'eau(53). Nous avons aussi du pain, quelques pommes et d'autres provisions de ce genre. À une station, nous nous procurons aussi un saucisson, deux œufs froids, et ainsi mangeant, et causant un peu, le temps passe.

Un juif vient près de nous. Il s'intéresse à notre marchandise. Il veut savoir combien coûte notre couverture, combien le pardessus, etc. Il demande si nous sommes communistes et nous évadons [sic] consciencieusement la réponse. A une demande de notre profession, je réponds que je suis un «Lehrer», «Uchitiel»(54) il répond et cela excite sa curiosité. Il veut savoir ce que nous faisons en Russie, etc. etc. Cela n'en finit pas.

(51) *Aj.*: «J'ai perdu mon billet. Le retrouvons».

(52) *Ms.*: «7 oct». Mais il s'agit évidemment d'une faute de frappe.

(53) *Aj.*: «Le sucre tombe – Je le ramasse à l'envers» [?]. *Meta* est la marque de comprimés d'un combustible synthétique qu'on allume sous un fourneau portatif.

(54) «Učitel'», instituteur, professeur.

Vers 11 h. nous passons Kiev, la ville sacrée des Russes, bâtie sur les mamelons qui entourent le Dniéper. Nous voyons en passant les dômes des cathédrales orthodoxes, mais sans descendre. Peu après nous passons le Dniéper, où fut baptisé le peuple russe dans les origines. D'une manière bien russe aussi. Le roi(55) avait embrassé la religion des Grecs, et il invita tout son peuple à se faire baptiser, et celui qui ne se ferait pas baptiser serait son ennemi. On comprit cela vite, et tous furent baptisés dans le Dniéper le jour suivant.

[Moscou]

Jeudi 28 Octobre(56) nous arrivâmes à Moscou. Dès l'arrivée à la gare(57), nous apercevons en longeant le quai avant de sortir une immense statue de Lénine qui salue les passagers au sortir du train. Il semble crier «Soyez les bienvenus». La statue est impressionnante et on regarde deux fois à cette tête puissante de celui qui jeta à terre l'empire des tsars...

/ Nous prenons un taxi pour aller à la Bolchaia Moskowskaia, l'hôtel qui nous avait été recommandé(58). Il n'y avait pas de place. Nous sommes dirigés sur l'hôtel Select, dans la rue Bolschaia Lubjanka, la rue même où se trouve le G.P.U., héritier de la Tchéka(59).

(55) *Aj.*: «Vladimir».

(56) *Ms.*: «Jeudi 28 Nov.». Ce genre de distractions montre que le Journal a été rédigé dans un état d'émotion.

(57) La gare de Brijansk, de construction récente en style classique, dans la *Dorogomilovskaja*, où arrivaient à Moscou les trains de Brijansk, de Kiev et d'Odessa. *Führer* p. 10,63.

(58) Depuis son premier voyage à Moscou d'Herbigny était descendu à cet hôtel. «Il est central, près de la place Rouge et pas trop loin de l'église Saint-Louis des Français, rue Loubianka, la rue de la grande prison politique». P. Lesourd, *Le Jésuite clandestin*, Paris 1976, p. 56. D'Herbigny lui-même a probablement conseillé à ses confrères de descendre à l'hôtel *Bol'šaja Moskovskaja*. Il était situé sur la place de la Révolution, avait 130 chambres, au prix de 4 à 15 roubles la chambre. *Führer*, p. 15.

(59) *Aj.*: «2 chambres 6 roubles chacune. Direction SS». À la demande du concierge de l'hôtel n'aurait-t-il pas répondu qu'il dépendait de l'administration du Saint-Siège?

Aj.: «Cherchons l'église Saint-Louis».

Aj.: «Butkiewicz». La proximité de la prison Lubjanka rappelle aux deux

L'après midi, visite au consul d'Autriche qui nous reçoit d'ailleurs aimablement(60). Nous causons prudemment avec lui...(61). En revenant, nous prenons un isvoschtchik, et rentrons à l'hôtel sous une tempête de neige.

Vendredi 29 Octobre(62) le lendemain, nous allons d'abord à l'église principale, des ss. Pierre et Paul, où nous montrons nos célébret et demandons à célébrer(63).

Nous sommes dirigés sur l'église de St Louis des Français(64) où nous entrons et saluons l'évêque: Mgr Neveu(65). Nous célébrons

---

le cas tragique de Mgr Constantin Budkiewicz vicaire général de l'archevêque Jan Cieplak, qui administrait l'archidiocèse de Mohilev à la place de Mgr. de Ropp expulsé. Budkiewicz, enfermé à la Lubjanka, avait été brutalement exécuté la nuit du 31 mars 1923. F. Rutkowski, *Arcybiskup Jan Cieplak*, Warszawa 1934, p. 283-284, cité par J. Zatko, *Descent into Darkness, The destruction of the Roman Catholic Church in Russia*, Notre Dame, Indiana 1965, p. 168-169. *G.P.U.* voir note 41. *Tchéka*, mieux encore *Čeka*, était la *Črezvyčajnaja Kommissija*, ou commission extraordinaire.

(60) *Aj.*: «Partout suivi». Le siège du représentant diplomatique d'Autriche était alors 13 *Sadovaja Kudrinskaja. Führer* p. 15.

(61) *Aj.*: «Gen[darme] à la porte du G.P.U. voir leurs amis».

(62) *Ms.*: «Vendredi 29 nov». Je repète à ce propos ce que j'ai déjà dit à la note 56.

(63) Il s'agit de l'église polonaise des saints Apôtres Pierre et Paul qui se trouve entre le *Miljutinskij pereulok* et la rue *Marchlevskogo.* Elle n'est pas loin de Saint-Louis. *Les Eglises de Moscou*, p. XVI, photo 346; *Führer*, p. 89. Elle aurait été fermée en 1929. Stehle, p. 131. Je recours encore à la comparaison avec des écrits contemporains. «Il y avait, avant la guerre, trois églises catholiques à Moscou. Elles subsistent: deux pour les polonais, Saint-Pierre et Saint-Paul, la plus ancienne, et une seconde encore inachevée, l'Immaculée-Conception; la troisième, Saint-Louis des Français, groupe la plupart des catholiques non Polonais». d'Herbigny, *Moscou en 1925*, p. 261. «Près de Saint-Louis, se trouve une seconde église catholique, où deux prêtres polonais officient» d'Herbigny, *Pâques 1926*, p. 13.

(64) L'église Saint-Louis des Français, appartenant à la France jusqu'à 1950, située 12 rue *Malaja Lubjanka* (*Führer* p. 132) est la seule église catholique resté ouverte à Moscou. *Les Églises de Moscou*, p. XVI, photo p. 161, n. 343.

(65) Eugène Pie Neveu, des Augustins de l'Assomption, né à Gien, Orléans, le 23 février 1877. *Annuario Pontificio 1930*, Città del Vaticano 1930, p. 299. Mort en France le 17 octobre 1946. G. Quenard, *Hier, Souvenirs d'un octogénaire*, Paris, 116-126. Le 21 avril 1926, Neveu a été consacré évêque par d'Herbigny qui lui a communiqué en même temps sa nomination d'administrateur apostolique de Moscou. Stehle, p. 89. Les papiers Neveu,

après lui. Une 'Française de Moscou', Mme Theix[66] prépare tout avec beaucoup d'amabilité. Nous emmenons Mgr à l'hôtel où nous prenons le thé avec lui[67].

Vendredi, dans l'après-midi, nous allons voir les ambassades d'Italie et d'Allemagne[68]. Le soir, à 6 h. Mgr nous conduit chez M. Herbette, ambassadeur de France[69]. Nous avons l'occasion de remarquer combien étroite est la surveillance autour des ambassades: partout un policier devant la porte. En revenant, le P. S[chweigl] reçoit l'invitation de chanter la grand-messe du lendemain, et moi de prêcher lundi jour de la Toussaint.

Samedi [30 octobre][70]: Visites aux ambassades d'Italie et d'Allemagne[71]. Les démarches pour le passeport se font par le person-

---

conservés aux archives des Augustins de l'Assomption, ont été mis à contribution par WENGER.

(66) Plus exactement, Mademoiselle Theich, «la vieille gouvernante de Mgr. Vidal, curé de Saint-Louis des Français de 1911, ou 1912, à 1921». Je dois ce renseignement au P. Antoine Wenger A. A. Au contraire je suis surpris de constater que Ledit ne mentionne jamais Madame Alice Ott qui était pourtant la zélée sacristine de Saint-Louis à l'époque. STEHLE, n. 50 p. 406. C'est d'ailleurs à celle-ci que sans la nommer fait allusion d'Herbigny: «Tout est merveilleusement entretenu [à Saint-Louis], avec une propreté parfaite, "nette comme une dragée", selon l'expression 'd'une des Françaises qui s'y dévouent'».. «Une des paroissiennes, celle qui avec une héroïque simplicité assure la conservation de l'église, me montrait avec fierté près du bénitier le marbre déjà profondement usé par les pieds des fidèles» D'HERBIGNY, *Moscou en 1925*, p. 265-266.

(67) *Aj.*: «Herbette — Retour à l'[ambassade d']Autriche». Pour Herbette v. notre note 60.

(68) L'ambassade d'Italie était alors au n. 5 du *Denežnyj pereulok* et l'ambassadeur était le comte Gaetano Manzoni. *Vsja Moskva v karmane*, Moskva 1925, p. 181. L'ambassade d'Allemagne était au n. 10 du *Leont'evskij pereulok* et l'ambassadeur était le comte Ulrich von Brockdorff-Rantzau. *Ibid.* p. 180. A propos de ce dernier, v. Dr. Graf von BROCKDORFF, *Was wird in Russland*, Berlin 1931.

(69) A propos de Jean Herbette, alors ambassadeur de France à Moscou, v. J. HERBETTE, *Ein französischer Diplomat über die bolschevistische Gefahr*, Berlin 1943, cité plusieurs fois par STEHLE. L'ambassade de France était alors dans *Troickij pereulok*. *Führer*, p. 15.

(70) On peut lire ici des mots effacés par la suite: «En plus des visites mentionnées plus haut nous allons le soir visiter aussi l'égli[se]». C'est encore une preuve que nous nous trouvons devant un premier jet de la rédaction.

(71) En effet le chargé d'affaires de l'ambassade d'Allemagne, Herr Hey,

nel de l'hôtel. Le commissionnaire demande six roubles par passeport. Nous allons voir aussi le consulat d'Autriche([72]) où nous demandons de prendre logement à l'ambassade de Leningrad. Rien à faire. Je casse une burette durant la messe ce jour-là, à ma grande confusion([73]).

Dimanche [31 Octobre]: Fête du Christ Roi. J'assiste Mgr([74]) et le P. S[chweigl] chante la grand-messe. Ensuite nous allons chez le «Caucase»([75]) où Mgr nous traite à un dîner solennel, commençant

---

rédige ce jour-là, 30 octobre 1926, un rapport concernant l'entretien avec les deux jésuites. STEHLE, p. 109 et n. 81 p. 406.

([72]) Au n. 13 de la *Sadovaja Kudrinskaja*, l'Autriche avait une mission dirigée par le ministre plénipotentiaire Otto Pohl. *Vsja Moskva v karmane*, Moskva 1926, p. 180. Le passage d'une lettre de Mgr Neveu explique les démarches des deux jésuites chez Otto Pohl, ministre plénipotentiaire d'Autriche. Et elle éclaire aussi le projet des deux de s'installer à Leningrad. «Vendredi soir [29 octobre 1926], je les ai présentés [les deux Pères Schweigl et Ledit] à M. Herbette, qui fut très aimable comme toujours, mais qui conseilla aux voyageurs de ne pas se fixer tout d'abord à l'asile français tant que l'athmosphère est encore chargée. Dans la journée, ils avaient vu M. Otto Pohl qui leur fit charmant accueil. Pendant la nuit, je me rappelai qu'à Leningrad, il y a un énorme édifice qui appartenait à l'ambassade d'Autriche-Hongrie et qu'il y avait une jolie et spacieuse chapelle où je célébrai plusieurs fois la messe le dimanche devant le Cte. Berktold de fâcheuse mémoire. Il me semblait que les Pères eussent pu trouver là un asile solide et n'inspirant de soupçon à personne. Je les engageai à revoir M. Otto Pohl à ce propos mais ils ne recueillirent que des paroles évasives et plutôt décourageantes. Le R. P. Amoudru leur donnera un bon conseil et leur prêtera assistance. Il vaut mieux qu'au commencement Mgr Malecki seul sache nettement qui ils sont. Pour les "exteri", ils seront des docteurs, anciens élèves de la Compagnie, venus pour étudier le russe, l'histoire etc., et prêts à rendre service aux jeunes gens qui se destineraient à l'étude de la théologie. Mieux vaut, dès l'abord, se faire grain de sénevé; le reste viendra ensuite à l'heure favorable que la Providence connaît seule et en l'attendant, per patientiam curramus ad propositum nobis certamen!» Lettre de Mgr Neveu à Mgr d'Herbigny. Moscou le 2 Novembre 1926, Archives romaines des PP. Augustins de l'Assomption, 2 DX. 108[1].

([73]) *Aj.*: «Achat de la 'saucisse' 1 kil. 70 kop». A Vassilovna, à 150 km. d'Odessa, fin avril 1926, d'Herbigny achète une demie livre, ou deux cents grammes, de viande fraîche pour 30 kopecks, donc 4,50 francs de l'époque. En comparaison, 1 kg de saucisse pour 70 kopecks c'est très bon marché. D'HERBIGNY, *Pâques 1926*, p. 69.

([74]) Cela veut dire que Ledit officie comme assistant de l'évêque Mgr Neveu pendant la messe dominicale à l'église Saint-Louis.

([75]) Je ne trouve pas, dans les guides de l'époque que j'ai pu consulter, ce

par la vodka et comprenant le schaschlik, mouton du Caucase, rôti à la broche. . Ensuite, nous allons à son palais épiscopal: une chambre au quatrième où il cause longuement en russe avec mon confrère. Il raconte l'histoire de sa consécration. . . (76).

Lundi [Ier Novembre]: Fête de la Toussaint. Je prêche à la grand-messe: La signification de la fête: Les martyrs inconnus, les saints inconnus dont beaucoup eurent une vie semblable à la nôtre, et quelques mots sur la béatitude de la pauvreté; les paroissiens sont émus quand je leur rappelle les souffrances des années où il n'y avait pas de bois pour chauffer l'église et leurs autres privations. En sortant de la grand-messe nous allons quelques instants à l'autre église qui est si comble, et où il y a Messe de midi avec orchestre (77). Le soir nous allons visiter la belle église orthodoxe du «Sauveur», érigée en action de grâces pour la fuite des Français de Moscou sous Napoléon. Une belle église haute de 102 m. avec dôme doré. . . (78).

---

restaurant «Caucase». V. la note suivante, ou Mgr Neveu parle plutôt en général d'un restaurant «caucasien».

(76) Voici comment, de son côté, Mgr Neveu décrit sa rencontre avec les deux pères. «Je viens de dîner dans un restaurant caucasien près de la place Loubianka en compagnie des deux chers Pères qui me rendaient l'invitation que je leur avais faite dimanche. Ils sont arrivés bien portants jeudi 28 et son descendus à l'hôtel "Select" à la grande Loubianskaya [sic] à proximité de notre église. Jusqu'à présent tout s'est bien passé pour eux: il est visible que la Compagnie a au ciel tantam imposantem nubem testium et protectorum. . . Ils ont célébré chaque jour leur messe à St. Louis, m'ont assisté et aidé avec beaucoup d'entrain et de dévouement et le P. Ledit nous a donné hier un sermon édifiant et éloquent: quel dommage qu'ils partent demain soir. Je les ai engagés à voir un peu la ville». Lettre de Mgr Neveu à Mgr d'Herbigny. Moscou, le 2 Novembre 1926, Archives romaines des PP. Augustins de l'Assomption, 2 DX. 108[1].
Aj.: «Descente à la place Rouge. Nuit [Ier] Nov[embre]».

(77) C'est bien l'église polonaise des saints Apôtres Pierre et Paul dont on a déjà parlé. V. note 63.

(78) Il s'agit du *Chram Christa Spasitelja*, la plus grande église de Moscou pouvant contenir plus de 10.000 personnes. Située rue *Volchonka*, elle fut terminée en 1880 après 40 ans de travaux. Toute revêtue de marbres elle était très chère aux moscovites et sa haute coupole dorée se voyait de loin. *Führer* p. 67; *Vsja Moskva v karmane*, Moskva 1926, p. 77-78. Elle fut détruite en 1931 pour faire place à un palais des Soviets de 300 m. de hauteur, surmonté d'une statue de Lénine de 100 m.; mais ce projet ne put être réalisé. A sa place il y a aujourd'hui une grande piscine. *Les églises de Moscou*, p. V, 54-57, photo 84. *Aj.*: «Vue du Kremlin du pont de la Moskova».

Mardi [2 Novembre]: Jour des morts, et nos trois messes à l'église Saint-Louis. Combien je me recommande aux Russes qui sont encore dans les flammes du Purgatoire. Qu'ils fassent prospérer notre mission. . Puis nous emmenons dîner Mgr au Caucase. Ensuite nous allons visiter la galerie Tretiakof(79).

Mercredi [3 Novembre]: dernier jour à Moscou. Après la messe, nous retournons au Caucase pour y déjeuner: nous prenons une portion formidable de schaschlick qui suffit largement pour deux. Nous allons ensuite à la Place Rouge où se trouve le mausolée de Lénine. On raconte une histoire fameuse sur ce mausolée(80). Il paraît qu'après sa mort les camarades voulurent l'embaumer. . . Cela n'était guère facile car le bonhomme était gâteux, et son cerveau était liquéfié. Enfin on l'embauma quand même et on voulut l'ensevelir solennellement devant le Kremlin. On voulut aller vite. Les bolcheviques sont gens d'activité. A grands coups de dynamite qui firent éclater les vitres de tout le quartier on creusa un trou profond qu'on arrangea un peu et on y mit Lénine dedans. Mais voilà que ces grands éclats de dynamite avaient troublé la circulation des égouts. . et le cadavre de Lénine fut embaumé de la belle manière. . Nous descendons ensuite à l'église si curieuse de Vassily/Blajenny, convertie par les bolcheviks en musée. Cette église est intéressante surtout à l'extérieur avec ses innombrables coupoles de formes diverses semblant des champignons, des ananas etc. On raconte qu'Ivan le Terrible fit crever les yeux de l'architecte afin qu'il ne pût reproduire cette œuvre qu'il jugeait si belle(81). Nous revoyons aussi les monuments du

(79) La fameuse *Gosudarstvennaja Tretjakovskaja galereja*, au n. 15 du *Lavrušinskij pereulok*, était ouverte en cette saison, d'une heure à trois heures de l'après-midi. *Vsja Moskva v karmane*, Moskva 1926, p. 99. *Aj.*: «Le soir à la Place Rouge. Tour du Kremlin».

(80) Ledit ne vit pas le mausolée en granit rouge d'Ukraine terminé seulement en 1930. Il ne vit que la bâtisse provisoire en bois (*Führer*, p. 50-51) qui fut ensuite remplacée par l'actuelle en pierre.

Le jeune jésuite se laisse ici aller à un commentaire de mauvais goût, que je reproduis fidèlement à contrecœur.

(81) À propos du *Chram Vasilija Blažennogo* ou *Pokrovskij Sobor*, comme aussi de quelques autres églises du Kremlin, d'Herbigny précise qu'à l'époque existait un compromis entre église et musée. «D'autres [églises], celles du Kremlin notamment, ont été transformées en musées religieux qui ne s'ouvrent plus au culte que pour les circonstances extraordinaires, tel l'*Uspenskij Sobor* où j'ai assisté le samedi 10 octobre [1925] à un solennel moleben et

Kremlin. Sur quelques-unes des tours flotte encore l'aigle impériale. Au sommet du grand palais claque le drapeau rouge([82]). La tour d'Ivan Veliky domine tout. Les cathédrales innombrables montrent leurs dômes dorés: celle de l'Annonciation, celle de l'Archange, celle de l'assomption... le couvent Vesnovensky [sic]([83]).

Malheureusement nous ne pouvons entrer car maintenant au Kremlin a lieu la conférence annuelle des camarades. Les journaux sont pleins de leur prose([84]).

Ensuite nous filons sur le couvent de Donskoj où nous trouvons le tombeau du patriarche Tychon veillé par plusieurs lampes. Sa couronne patriarcale repose sur le tombeau([85]). De là, nous prenons le tram pour le Mont des Moineaux, d'où une vue superbe sur Mos-

---

son voisin l'*Archangel'skij Sobor*. [..] De même à la célèbre église Saint-Basile, dont l'étage supérieur, avec ses nombreuses chapelles, a été converti en musée, tandis que toutes les chapelles du bas restent uniquement affectées au culte» D'HERBIGNY, *Moscou en 1925*, p. 189-190.

([82]) La chose avait déjà frappé d'Herbigny qui écrivait quelques mois seulement plus tôt, avec un style plus soigné, bien que plus romantique: «Les aigles impériales, portant la couronne et la croix, se dressent toujours sur plusieurs clochers du Kremlin, tandis que le drapeau rouge — une longue flamme — claque au vent sur le Grand Palais et ondoie, aux lueurs de la nuit, comme un rapide fleuve de sang» D'HERBIGNY, *Moscou en 1925*, p. 191.

([83]) La Tour d'Ivan Velikij, ainsi nommée dans les guides (*Führer*, p. 42) est le Clocher Saint-Jean achevé en 1600. Les cathédrales mentionnées par Ledit sont le *Blagoveščenskij Sobor*, l'*Archangel'skij Sobor*, l'*Uspenskij Sobor*. *Ms.* «Vosnovensky», au lieu de *Voznesenskij*. Le couvent de l'Ascension ou *Voznesenskij Monastir'* n'existe plus. Il fut détruit en 1929 pour faire place au bâtiment administratif de l'architecte Rerberg. *Les Églises de Moscou*, p. I, planche 9, photo 11.

([84]) *Aj.*: «Zinov['ev] entendant les pas de l'histoire qui marche — St[aline] lui dit qu'il a mal aux oreilles». Cette histoire est d'autant plus intéressante ici parce que Grigorij Zinov'ev venait justement en 1926 d'abandonner la direction de l'Internationale, mais il n'avait pas encore été expulsé du parti communiste, ce qui arrivera en 1927.

([85]) Le patriarche Tichon (1917-1925) ou Vasilij Ivanovič Belavin, né le 19 janvier 1865 et mort dans la nuit du 7 au 8 avril 1925, était le premier à reprendre le titre de patriarche de Moscou et de toute la Russie après la suppression du patriarcat par Pierre le Grand. Il fut enterré dans l'ancienne église Notre-Dame-du-Don, (*Staraja sobornaja cerkov' Presvjatyja Bogorodicy Donskija*), actuellement ouverte au culte, faisant partie du monastère du même nom ou *Donskoj Monastir'*, pas loin du *Park Gor'kij*. *Les Églises de Moscou*, p. XIII, planche 132, photo 264.

cou[86]. À nos pieds circule lentement la Moscowa à travers la plaine. . .[87]. Au loin les dômes innombrables, surtout le dôme doré du Sauveur brille au soleil couchant[88]. Ah quel est l'avenir de cette ville mystérieuse où maintenant le démon semble triompher. . .

[86] Là où se dresse aujourd'hui l'université, les collines des Moineaux s'appelaient déjà officiellement Lénine, *Leninskie gory*. Les guides de l'époque rapportent en effet que la ligne du tramway n. 7, dont Ledit dut se servir, aboutit aux collines de Lénine. *Führer* p. 11; *Vsja Moskva v karmane*, Moskva 1925, p. 155.

[87] *Aj.*: «Moskva d'où Napoléon avant d'entrer Médit[ation] d'Herb[igny]». Il est clair que Ledit se rappelle ici une page de ce rêveur qu'était d'Herbigny. Un extrait suffit à le démontrer. «Le soir du samedi 17 octobre, deux jours avant mon départ, une demi-imprudence de ma part me valut une des meilleures méditations de mon séjour. Par les tramways, j'avais gagné les faubourgs du Sud, dépassé le monastère Donskoj où fut interné le patriarche et gravi, en arrière d'une boucle de la Moskova, le Mont des Moineaux, d'où Napoléon, dit-on, découvrit Moscou pour la première fois.

Aux dernières lueurs du soir, tout Moscou s'étale aux regards comme Paris vu du haut de Montmartre. Le soleil embrase encore le sommet des dômes innombrables et les croix d'or qui y flamboient, tandis que la ville disparaît déjà dans le brouillard et les ténèbres. Après avoir longuement admiré et prié, j'aperçus à ma gauche, pas très loin, me semblait-il, un pont qui devait me ramener vers le centre de la ville. En route donc par le haut de la crête, dans la solitude complète. [. . .] Près de Moscou si proche, dont les feux me sont cachés par le brouillard et par les replis de terrains, cette solitude paisible met l'âme en plein recueillement. [. . .] Moscou, Moscou de 1925: Seigneur, que penserait Saint Paul, que désirerait, qu'obtiendrait-il de vous, s'il avait dû passer ici maintenant? Trois heures durant, je chemine lentement, m'égarant parfois, jusqu'à ce qu'ayant contourné un grand quart de la ville, j'arrive enfin au pont Borodinsky. Trois heures à méditer sur ce que l'Esprit-Saint eût fait naître de désirs et de prières dans l'âme de saint Paul [. .].

Saint Paul eut souhaité être dans ce centre d'un empire plus vaste que ne fut jamais celui de la Rome païenne [. .] Rome quand Paul y arriva était plus loin du Christ que Moscou d'aujourd'hui. [. .] Saint Paul eût trouvé la tâche bien moins difficile que celle de Rome: labeur immense sans doute, dangereux, mais à rayonnement probable vers toute l'Asie [. .] Saint Paul n'eût pas rendu grâces, en pensant que Dieu se préparerait des saints en Russie, pour faire rayonner la croix du Christ parmi les peuples de l'Asie restés jusqu'ici les victimes du paganisme? [. .] L'Asie menée à l'Église, au Christ — bientôt — dans un siècle ou deux — par Moscou, par Moscou en communion avec Rome, est-ce seulement un rêve?» D'HERBIGNY, *Moscou en 1925*, p. 277-279.

[88] De là-haut on pouvait voir le dôme doré du *Chram Christa Spasitelja* aujourd'hui disparu. V. note 78.

Le soir nous recevons nos passeports et partons pour Leningrad (89).

[LENINGRAD]

Jeudi, 4 Novembre. Nous arrivons un peu après huit heures et nous nous présentons immédiatement chez le P. Amoudru (90) où nous demandons immédiatement à célébrer. Nous montrons nos célébret. Deux gentils enfants servent la Messe, et nous baisent la main après le service. Ensuite nous allons déjeuner chez le Père qui nous invite à loger chez lui jusqu'à ce que nous ayons conféré avec l'administrateur (91). Nous déjeunons aussi chez lui. L'après-midi il nous conduit chez Mgr (92), où nous sommes reçus avec beaucoup d'amabilité. On cause en allemand (93). Il nous raconte ses efforts à lui. Il

(89) *Aj.*: «Srok vizy». Visa pour un temps déterminé.

(90) Les deux ont voyagé la nuit du 3 au 4 novembre, sont arrivés à Leningrad à la *Gare de Moscou*, qui s'appellait alors *Oktjabr'skij Vokzal* (*Führer*, p. 139), et se sont rendus tout de suite à Notre-Dame de France, 7 *Kovenskij pereulok*. Le père Amoudru, qui desservait l'église est Jean Baptiste (Maurice-Marie) Amoudru O.P., né à Dole (Jura) le 31 aout 1878. Nommé administrateur apostolique de Leningrad en mars 1932, il fut sacré évêque par Mgr. Neveu le 30 avril 1935. Mais il dut quitter la Russie bientôt après. STEHLE, p. 178-179, 414 n. 74. Il mourut le 12 octobre 1961 à Rouen. A. K. ESZER O.P., *Ekaterina Sienskaja (Anna I.) Abrikosova und die Gemeinschaft der Schwestern des III. Ordens vom Heiligen Dominikus zu Moskau, Archivum Fratrum Praedicatorum* 40 (1970) 277-373, ici n. 19 p. 303.

(91) Le même dominicain avait déjà hébergé d'Herbigny en mai 1926. «Les Français sont assistés à Leningrad par le R. P. Amoudru, dominicain qui m'accueille avec une charité fraternelle. Dans son tout petit appartement, il m'aménage un lit. [..] Décoré de la Légion d'honneur, comme le P. Neveu, il est le digne frère d'une Assistante générale des Filles de la Charité: il veut *servir* jusqu'au bout». D'HERBIGNY, *Pâques 1926*, p. 129-130.

(92) Antoni Malecki, né en 1861 à Saint Pétersbourg de père polonais, exerçait son ministère sacerdotal à Leningrad lorsqu'il fut sacré évêque par d'Herbigny, le 13 août 1926, dans l'église Notre-Dame de France et nommé administrateur apostolique de Leningrad, évêque titulaire de Dionisiana. Il avait déjà eu affaire avec la police soviétique lors du procès Cieplak en 1923. Il mourut fin 1934 des suites d'un emprisonnement en Sibérie. STEHLE, p. 92, 178. C'est l'administrateur dont parle Ledit.

(93) C'est encore une preuve qu'il s'agit de Malecki qui, tout en étant polonais né en Russie, s'exprimait couramment en allemand, ayant fréquenté à Saint Petersbourg le collège allemand de sainte Anne. STEHLE, p. 98.

offre le salon de la curie tout en nous avertissant que ce serait fort peu prudent pour nous d'y rester. Aussi nous nous décidons de rester chez le P. Amoudru. Nous rentrons par le tramway nº 15 où l'entassement est formidable. À la maison, nous trouvons que cette excellente Mme Levenoff(94) nous a déjà préparé les lits. Il fait froid, mais nous dormons quand même. Le soir heure sainte. . .(95).

Vendredi, 5 Novembre. Messes à 7 heures, 7 1/2 et 8 heures. Deux servants pour chacune des nos messes. Puis nous allons dans la matinée voir les consulats allemand et italien(96). En passant nous voyons la belle cathédrale de St. Isaac, la grande église de Leningrad(97). L'après-midi, nous retournons chez l'Administrateur et lui montrons nos papiers.. Il est décidé que nous resterons chez le P. Amoudru jusqu'à plus tard(98).

Samedi, 6 Novembre. Le matin nous allons à la Gubispolkom(99) porter nos passeports où nous avons un visa pour un mois, et demandons prolongation. On nous répond de revenir huit jours avant expiration de notre premier vid na jitielstvo inostransa(100). Puis nous allons regarder le jardin Alexandre(101), la Néva où nous admi-

(94) De son vrai nom Levenhof cette dame est la «sacristine ou l'économe de l'église du P. Amoudru à Leningrad. Bretonne, arrêtée lors de la perquisition à Leningrad 14/15 janvier 1926 où 2 prêtres et 5 séminaristes furent arrêtés [. . .] Arrêtée [à nouveau] mars 1931 elle redemandait sa première nationalité française. Expulsée décembre 1931 elle doit quitter l'URSS le 3 janvier 1932». Renseignement du P. Antoine Wenger A. A.

(95) *Aj.*: «Heure sainte — petit sermon du P. [Amoudru]».

(96) Le Consulat Général d'Allemagne était situé 41 rue *Gercena. Führer*, p. 142. Le Consul Général était Herr Walther et le passage des deux laissa des traces dans les archives. STEHLE, p. 109, 406. Le consulat d'Italie était au n. 43 rue *Gercena. Führer*. p. 142.

(97) L'*Isaakievskij Sobor*, dans la place *Voroskogo* (*Führer*, p. 149-150), la plus grande église de la ville qui pouvait contenir 14.000 personnes était alors ouverte au culte, comme Ledit le spécifie après, mais depuis 1931 est un musée d'État. P. KANN, *Leningrad, A Guide*, Moscow 1984, p. 3.

Aj.: «Enfants cherchent valise».

(98) *Aj.*: «On arrange la cuisine. Pensions».

(99) Le *Gubispolkom* où *Gubernskij ispolnitel'nyj komitět*, comité exécutif de gouvernement, qui substista de 1917 à 1930, (*Bolšaja Sovetskaja Enciklopedija*, 13 (1952) c. 168) avait son siège place de la Dictature. *Führer*, p. 144.

(100) «Vid na žitel'stvo inostranca», ou permis de séjour pour étranger.

(101) C'était alors l'*Aleksandrovskij Park*, devenu ensuite *Park imeni Lenina. Leningrad Putevoditel*, Tom II, Moskva 1933, p. 299.

rons le beau monument de Catherine II à Pierre premier, et nous entrons dans la cathédrale de St. Isaac où pour la première fois j'entends la formidable voix de basse du diacre(102). L'église subit maintenant de nombreuses réparations. En rentrant nous donnons les passeports à Madame(103) pour qu'elle les porte à l'upravdom(104) pour registration à la police. Cela sera fait Lundi. Le soir le P. [Amoudru] va à Popovka et nous restons seuls à souper avec Follette, vis-la et voyou. . .(105).

Dimanche, 7 **[Novembre]**(106). Messe à 7 1/2 et 8 heures. Ensuite, le P. [Schweigl] va faire un tour des églises. Je vais de mon côté à Kazan, la belle cathédrale bâtie dans le style de Saint-Pierre de Rome où j'admire encore une fois la belle voix du psalomtchik [sic](107)... Je reviens pour la bénédiction à la fin de la messe. L'après midi j'assiste aux vêpres — mis dans le chœur par M. Grib, ancien croquemort(108)... Puis je prends part à la touchante procession du Très Saint-Rosaire.

(102) On peut suivre l'itinéraire décrit, depuis le Jardin Alexandre, à travers le pont sur la Néva, *Most Stroitelej*, jusqu'au monument à Pierre le Grand, le *Mednyj Vsadnik*, ou chevalier en bronze, pour arriver enfin à la cathédrale Saint Isaak, *Isaakievskij Sobor*, aujourd'hui musée mais, à l'époque, encore ouverte au culte comme le chant du psalomščik le démontre. D'HERBIGNY lui-même avait été frappé par ce chant: «Leurs voix, entraînées par trente ans et plus d'exercice, sont formidables. Rien de ce que j'ai entendu en Occident ne peut en donner une idée. Ce sont des véritables mugissements, d'une profondeur, d'une ampleur, d'une majesté lente et continue qui paraissent incroyables». D'HERBIGNY, *Moscou en 1925*, p. 256.

(103) C'est encore Madame Levenhof identifiée à la note 94.

(104) Abréviation pour *Upravljajuščij domom* ou responsable d'une maison.

(105) J'ai une hypothèse pour expliquer ces derniers mots. Il s'agirait de petits chiens appartenant à Madame Levenhof. Popovka serait-ce une fraction de Carskoe Selo où le P. Amoudru a dû se rendre?

(106) Le chiffre 7 de la date est corrigé à la main sur un 5 tapé à la machine.

(107) «Psalomščik», chantre et, par extension, sacristain. Ledit a visité le *Kazanskij Sobor*, chef d'œuvre d'Andrej Nikiforovič Voronichin, bâti dans les années 1800-1801 par la volonté du tsar Nicolas Ier. Le culte y était alors pratiqué mais le Kazanskij Sobor est devenu en 1932 musée de l'histoire des religions et de l'athéisme. P. KANN, *Leningrad. A. Guide*, Moscow 1984, p. 185.

(108) Ce M. Grip doit être le même M. Gripp dont on parle ensuite. L'orthographe des noms n'est pas le fort de Joseph Ledit, comme le prouve de même le nom de Borisof écrit tantôt Borizof et Borisof.

/ Dimanche 7: Plutôt, ce n'est pas aujourd'hui que j'ai été à la cathédrale de Kazan. Le matin je suis allé voir les foules qui s'étaient rassemblées pour fêter Lénine. Aujourd'hui, 7 Novembre, est le 25 Octobre de l'ancien calendrier. Je remonte la perspective Vorodovsky [sic]. En chemin, je croise de nombreux groupes de civils qui passent([109]), allant plus ou moins au pas, et arborant le drapeau rouge avec le marteau et la faucille. Les maisons sont pavoisées, par ordre. J'arrive ainsi au pont sur la Néva et déjà la foule est très nombreuse. Les enfants portent des drapeaux rouges, bien des personnes fleurissent de fleurs rouges leur boutonnière. Les défilés semblent venir de la gare de Finlande où la statue a été érigée([110]). Il y a beaucoup de soldats, beaucoup de délégations civiles aussi où hommes et femmes paradent ensemble. Des jeunes gens mêlés de même. Les enfants des écoles aussi. Tout cela chante, des hymnes à l'allure martiale. Je n'entends pas une fois l'Internationale... Je reviens vers midi. J'exprime mon étonnement de l'ampleur des délégations, mais là aussi, il paraît que la présence des ouvriers et des employés était obligatoire... L'après midi, je reste à la maison et aux vêpres...

Lundi 8 [Novembre]([111]).

([109]) C'est une orthographe erronée pour le Volodarskij Prospekt. Actuellement le nom est *Litejnyj prospekt.* L'A. répète deux fois la date du 7 novembre en se demandant s'il était vraiment allé ce même dimanche voir encore la cathédrale de Kazan et entendre le *psalomščik.* Ce 7 novembre du nouveau calendrier correspond en effet au 25 octobre de l'ancien où en 1917 eurent lieu la prise de la ville par les gardes rouges et les marins révolutionnaires, l'occupation du palais d'hiver et le renversement du gouvernement Kerenskij. Le calendrier grégorien fut introduit par un décret soviétique le 26 janvier 1918. L'Église russe garde l'ancien calendrier. Mais il semble que les catholiques de rite latin continuaient de suivre le vieux système. Autrement on ne s'expliquerait pas comment cette procession du Saint Rosaire se célèbre au 6 novembre, tandis que le mois du Rosaire est traditionnellement plutôt le mois d'octobre.

([110]) La statue de Lénine près de la gare de Finlande a été inaugurée le 7 novembre 1926. *Izvestija* 7 nov. 1926, p. 1; P. Kann, *Leningrad, A Guide*, Moscow 1984, p. 163. Ledit l'a vue ce même jour.

([111]) *Aj.*: «Visite de l'Eglise de la Trinité — beau dôme».

Le *Sobor svjatoj Troicy*, œuvre de Starov, dans les années 1778-1789, fait partie du complexe monastique de la fameuse *Aleksandro-Nevskaja Lavra*, dans le *Volodarskij Rajon.*

Aj.: «Visite de la Procath[édrale] Evêques en rouge». L'église catholique

Mardi 9 [Novembre](112). L'après midi, nous rendons visite à l'évêque protestant pour apprendre comment il s'est arrangé pour ouvrir un séminaire(113)... Il nous reçoit gentiment et nous laisse un exemplaire des statuts de son organisation, affaire que nous étudierons à notre aise, chez nous(114). Vers.. [sic] heures nous sommes

---

de l'Assomption à Leningrad était dite en effet *procathedralis*, la cathédrale étant à Mohilev dont Saint-Petersbourg canoniquement dépendait. *Index omnium ecclesiarum catholicarum in Russia, Status anni 1919* in *Elenchus Cleri et Ecclesiarum Archidioeceseos Mohiloviensis in Russia in diem decembris 1913 auctoritate et mandato Eduardi de Ropp*, Varszawa 1932, p. 26. La couleur rouge pour l'évêque était un privilège. «On raconte que la Russie demanda le cardinalat pour l'archevêque de Mohilev.. Pie VI répondit qu'il lui était impossible de le faire, n'ayant pas avec lui des cardinaux pour tenir un consistoire (il était alors détenu à la Certosa de Florence) mais voulant faire plaisir à l'empereur le plus qu'il lui était possible, il lui fit expédier un bref par lequel il accordait à l'archevêque de Mohilev le droit de porter, non seulement les vêtements rouges, mais les bas, la ceinture, la calotte et la barrette». *Annuaire Pontifical Catholique*, Paris 1907, p. 376-377.

Aj.: «Un pope nous cause. Canons devant». Je me demande si les canons sont mentionnés par le fait que dans l'*Aleksandrovskoe*, donc encore dans le *Volodarskij Rajon*, il y avait depuis 1866 la fabrique de canons que l'on appellait le Krupp russe. *Führer*, p. 237.

(112) *Aj.*: «Viennent les malles». Il s'agit des bagages expédiés d'Odessa à Leningrad. L'installation dans cette ville était donc prévue à l'avance.

(113) En lisant Stehle (p. 109 et p. 406 notes 78-79) j'avais pensé d'abord que l'évêque luthérien rencontré par les deux jésuites était Theophil Meyer. Mais Meyer, bien que promoteur, avec Malgrem, du séminaire de Leningrad, était évêque luthérien de Moscou, où d'Herbigny l'avait rencontré en 1925. d'Herbigny, *Moscou en 1925*, p. 262-263. Dans ce cas il s'agit au contraire de l'évêque luthérien de Leningrad, Arthur Malgrem qui eut la direction du séminaire depuis son inauguration le 15 Septembre 1925, jusqu'à sa fermeture en 1935. H. Roemmich, *Malgrem Arthur*, RGG IV (1960) c. 705; W. Kahle, *Aufsätze sur Entwicklung der evangelischen Gemeinden in Russland*, Leiden-Köln 1962, p. 115-116; E. Amburger, *Geschichte des Protestantismus in Russland*, Stuttgart 1961, p. 115-118. La rencontre avec Arthur Malgrem eut lieu, selon toute probabilité, 8 rue *Kiročnaja*, près de l'église luthérienne de Sainte Anne où l'évêque Malgrem était pasteur. W. Kahle, *Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sovietunion 1917-1938*, Leiden 1974, p. 579.

(114) J'avais espéré trouver ce document dans la partie documentaire de W. Kahle, *Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sovietunion* 1917-1938, Leiden 1974, p. 467-596, mais sans succès. Et pourtant le séminaire de Leningrad figure dans cet ouvrage. Malheureusement je n'ai pu voir: A. Malgrem, *Die wissenschaftliche Schulung von Glaubenszeugen in Le-*

conduits chez une famille russe très hospitalière pour prendre un bain. Ensuite, on nous offre le thé.

Mercredi, 10 [Novembre]. Je m'en vais à la Quartorzième Ligne(115) pour dire la Messe. C'est une Messe de Requiem que je chante. Il en sera de même jusqu'à dimanche. L'après-midi nous allons prendre le thé chez l'administrateur(116) où nos projets sont plus amplement discutés, et où il est enfin décidé que nous devons en tout et partout agir par nous-mêmes sans attendre d'appuis nulle part.

Jeudi soir, [11 Novembre]: Bibl[iothèque](117). Je ne me souviens de rien de bien spécial pour jeudi et vendredi [12 Novembre], sauf qu'alors nous élaborâmes nos statuts, et les transcrivîmes en allemand et en français. Jeudi soir, je les écris en russe. Fête de la milice...(118).

Samedi, 13 [Novembre](119). St Stanislas. En revenant de la Quatorzième Ligne, je passe à la rue Gogol où je fais dactylographier nos manuscrits. Cela demande un peu plus d'une heure et trois dollars. En revenant de là, nous allons à la Gubispolkom(120) où nous demandons à voir le secrétaire général qui nous conduit au chef: un jeune homme à la figure un peu asiatique, d'ailleurs assez distingué, dans un uniforme tout à fait brillant. Il ne peut dire ni oui ni non. Il

---

ningradee Prediger-Seminar, in *F. Rendtorff-Festschrift*, Leipzig 1930, p. 249-260; ni F. WACKER, *Das ev.-luth. Predigerseminar in Leningrad, Der Lutherring* 9 (1927) p. 152-157.

(115) Certaines rues du *Vasil'evskij Ostrov* à Leningrad étaient alors appelées, comme elles le sont aujourd'hui, lignes et nommées d'après leur nombre ordinal. A la quatorzième Ligne fonctionnait encore la chapelle catholique de l'Immaculée Conception qui avait appartenu à l'ancien hôpital français. *Index omnium ecclesiarum catholicarum in Russia* etc. déjà cité à la note 112, p. 26.

(116) C'est encore Mgr Antoni Malecki, administrateur apostolique de Leningrad et évêque titulaire de Dionisiana. V. note 92.

(117) La bibliothèque dont on parle ici et qui revient souvent par la suite dans le journal de Ledit est la fameuse bibliothèque publique de Leningrad, inaugurée en 1815, très riche en imprimés et manuscrits.

(118) La *Milicija* a été fondée le 28 octobre 1917 du calendrier julien, donc l'anniversaire de sa fondation tombe le 10 novembre du calendrier grégorien. Ledit souffre d'un peu d'amnésie.

(119) *Aj.*: «Le P. [Amoudru] a un enterrement église fermée. Je joue [de] l'orgue».

(120) *Aj.*: «[Mot indéchiffrable] le retard».

fait appeler une autre personne, le chef de la section des cultes. Nous sommes conduits à la caisse où nous achetons des timbres pour l'affaire. Ensuite nous allons chez un certain Salumi, autrichien, pour lui demander chez qui aller pour faire corriger l'erreur sur notre permis de séjour qui ne fut accordé à Moscou que pour un mois «Srok biza» [sic](121). Il nous envoie chez un allemand ou mieux chez un certain Borisof. Nous retournons à la Gubispolkom. Nous demandons à voir Borisof qui n'est pas là, et nous attendons. Entre-temps vient un policier à la large pelisse qui raconte à un employé, qui semble assez haut, qu'il vient d'arrêter un prêtre polonais qui était entré en cachette. Nous causons aussi à l'employé qui semble convenir de l'erreur faite dans nos passeports. Nous remplissons une demande de rester plus longtemps, pour laquelle nous alléguons des buts scientifiques: travaux à la bibliothèque, le fait que nous avons enregistré une pétition demandant d'ouvrir des cours de théologie. Nous sommes priés de revenir ici le 17 [Novembre] et à la section des cultes le 18 [Novembre] pour réponse ultérieure(122).

· L'après midi, nous rendons visite à M. Martel, à l'asile Français. Ce jeune savant distingué nous reçoit lui aussi bien gentiment(123). Nous rentrons vers 8 heures du soir...

(121) «Srok vizy», visa de duréé determinée; v. note 89.

(122) L'enregistrement de cette pétition pour donner des cours de théologie ne manque pas, à cause de sa naïve candeur, de surprendre certains représentants diplomatiques. STEHLE, p. 109. Mais cela n'aurait pas surpris les cercles diplomatiques français qui connaissaient les pourparlers franco-russes pour l'ouverture d'un séminaire catholique. V. note 14.

(123) Ce «jeune savant distingué» que Ledit rencontre à Leningrad à l'asile français («maison 52 della treizième Ligne» D'HERBIGNY, *Pâques 1926*, p. 120) est Antoine Martel.

Né à Baume-les-Dames (Doubs) le 2 février 1899, il était déjà agrégé de grammaire à 21 ans. Ensuite, il suivit les cours à la Sorbonne, aux Hautes Etudes, au Collège de France et à l'École des Langues Orientales pour devenir un slavisant de marque. Après trois séjours en Pologne les années 1922, 1923 et 1925, il était en Russie depuis les derniers mois de 1926 jusqu'à janvier 1927, lorsqu'il fut expulsé par les soviétiques qui le prirent pour un ecclésiastique. Catholique convaincu, un *tala*, comme on disait, il fut secrétaire de l'association Ferdinand Portal. Après avoir laissé des travaux de slavistique (deux essais philologiques importants furent publiés après sa mort) il mourut de tuberculose à 32 ans, le 12 octobre 1931 à Besançon, après avoir offert à Dieu sa vie pour la Russie. De lui on a publié aussi *Lettres 1924-1931*, Paris 1934; *Lettres et témoignages*, Paris 1938-1939; *Lettres, notes intimes et té-*

Dimanche 14 [Novembre]([124]). Je donne la sainte Communion à Madame Lev[enhof] à 8 heures et vais ensuite à la Quatorzième Ligne. Je vais ensuite jeter un coup d'œil à Kazan([125]). Je reviens pour la grand-messe et le sermon, sur les causes du schisme: un sermon bien pensé et très rigoureux.. Le soir, après les vêpres, je suis
6. invité à aller / chez les Gripp peur y fêter le jeune Stanislas([126]).. Un gentil intérieur polonais. Un peu de musique, des danses([127]) des enfants. On me montre les photos de la famille. Tous ces enfants sont bien gentils.. Ensuite on nous sert le thé et les gâteaux.. Rentrée pour souper.

Lundi 15 [Novembre]([128]).

Mardi 16 [Novembre]: Après diner, première visite à l'Ermitage; musée superbe, où nous remarquons surtout les collections d'art.

Mercredi, 17 [Novembre]: Au Gubispolkom. Nous allons d'abord au bureau de Borusof où le même employé que nous avions vu la fois précédente nous prie d'attendre dans la salle générale. On nous renvoie à samedi. En sortant, vers 11 heures, nous allons revoir Kazan. Nous cherchons aussi l'église de la Réparation élevée le long du Canal Iekaterinaia où fut assassiné l'empereur Alexandre III([129]).

---

moignages, Paris 1948. On peut voir sur lui: P. BARON, *Le professeur Antoine Martel, Irénikon* 8 (1931) 721-722; A. MAZON, *Nécrologie d'A. Martel, Revue des Etudes Slaves* 11 (1931) 283-286; *Actualité d'Antoine Martel*, Paris 1969; E. FOUILLOUX, *Les Catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle*, Paris 1982, p. 124 (v. index analytique).

([124]) *Aj.*: «Deux confessions à la Quatorzième Ligne». C'est-à-dire à la chapelle de l'Immaculée Conception (v. note 116).

([125]) C'est encore la cathédrale de Kazan dont Ledit a déjà parlé (v. note 107) et qui sera encore mentionnée par la suite.

([126]) Un des enfants de la famille Grip ou Gripp (v. note 109) s'appelle Stanislas et l'on veut aujourd'hui, dimanche 14 novembre, célébrer sa fête avec un jour de retard. En effet, au calendrier la fête du saint polonais son patron, saint Stanislas Kostka, tombe la veille.

([127]) *Aj.*: «Chansons».

([128]) *Aj.*: «Buruvestik the boat [sic]. Les journaux = le bateau coulé. Grand procès — Krasnaja Gazeta». En effet on peut lire dans les journaux russes de l'époque la rubrique «Delo o gibela parochoda *Burevestnik*» ou l'affaire du naufrage du vapeur *Burevestnik*. C'étaient les rapports du procès qui se déroulait du 10 au 18 novembre 1926 à Leningrad, pour juger les responsables du naufrage de ce bateau dans les eaux de Leningrad.

([129]) Ledit écrit par erreur Alexandre III, mais il s'agit d'Alexandre II,

Jeudi 18 [Novembre]. Nous allons à la section des cultes où on nous avertit que tous nos documents ont été envoyés à Moscou. En sortant, nous allons de nouveau à l'Ermitage. Nous devons attendre un peu avant d'être admis, car le musée ne s'ouvre qu'à 11 heures. Beaucoup de soldats et d'enfants des écoles. Nous rentrons vers 1 heure. L'après midi, à la bib[iothèque] et [à] la curie([130]).

Vendredi 19 [Novembre]. Étude du russe pour la majeure partie de la journée. Bibliothèque([131]).

Samedi 20 [Novembre]. Retour à la Gubispolkom. Comme nous avons demandé de rester un an, le visa ne peut être accordé si rapidement. Aussi, nous devons revenir le 27 et on nous donne quittance.. On travaille d'arrache-pied au russe. On rédige la relation..

Dimanche, 21 [Novembre]: Je ne sors pas beaucoup aujourd'hui. Même le soir, fête chez Mme Brofcine([132]), pour commémorer leur 25ème anniversaire de mariage. Le P. [Amoudru] s'abîme presque sur nos malles. Il apparaît pour la première fois vêtu en dominicain. Vraiment bien.. Toujours beaucoup de russe. J'apprends qu'il y a eu perquisition formidable à l'asile([133]).

Lundi, 22 [Novembre]: À la bibliothèque, où je vois le catalogue des manuscrits grecs. Bien des choses intéressantes. Mlle Metviel vient nous saluer à la bibliothèque([134]). Retour pour dîner([135]).

---

assassiné le Ier mars 1881. L'église de la Réparation ou, plus exactement *Chram Voskresenja*, de la Résurrection ou sur le sang versé, voulue par Alexandre III et terminée en 1907 s'élève près du *Michajlovskij sad* et du *Russkij musej. Führer*, p. 157.

([130]) Le terme curie désigne-t-il le siège de l'administrateur apostolique?

Aj.: «Par le tram de la [ulica] Sadovaja sortons à la Rép[aration]». C'est encore le *Chram Voskresenja* ou de la Résurrection, v. note précedente *Aj.*: «Travail à la relation». Ce Journal serait donc rédigé à chaud, à mesure que les évènements se déroulent.

Aj.: «Le matin à la Rép[aration]».

([131]) Pour la bibliothèque voir note 118. Les deux consacrent du temps, comme on le voit, à l'étude de la langue russe et aussi à la recherche.

([132]) Je n'ai pas d'autres renseignements sur cette dame.

([133]) C'est encore l'asile français, maison 52 de la Treizième Ligne dans le *Vasil'evskij Ostrov*, dont on a parlé plus haut à propos d'Antoine Martel (v. note 95) qui y logeait.

Aj.: «Après G[ran]d Messe — Martel me cause à peine».

([134]) Je ne sais pas non plus qui est cette demoiselle Metviel.

([135]) *Aj.*: «P[ost] M[eridiem] visite à sainte Catherine». Les deux jésuites ont voulu faire un pélèrinage à l'église catholique du n. 32 du *Nevskij Pros-*

Mardi 23 [Novembre]: Le P. [Schweigl] bouscule [sic] dans la chambre devant celle où je dors et me prie de venir en hâte.. Il est 7 heures moins 20. Dans la petite cuisine où nous travaillons il me donne un papier m'invitant à aller au nº 182 du Gubispolkom. C'est cela, c'est fini... Nous restons en suspens car nous ne connaissons pas ce 182. Qu'est ce que cela sera. Nous devons toutefois signer. Nous nous perdons en conjectures... Veut-on nous «cuisiner»? Veut-on nous chasser, ce qui semble peu probable... Vers 11 heures nous arrivons là. On nous prie d'aller dans la grande salle. On refuse permis de séjour. Il faut faire viser nos passeports pour partir. On exige une photo, et je cours en hâte au jardin de l'Amirauté pour les faire faire, et elles me donnent une allure typique du pays(136)... En revenant j'attends S[chweigl] qui était sorti. Il est allé au chef de la section des cultes qui dit n'avoir pas de réponse. Il conduit S[chweigl] au secrétaire, de là au chef, qui dit que nous devons partir. Il expose la situation. Le chef fait appeller l'employé de l'appartement Borusof. S[chweigl] explique devant lui la mauvaise impression que cela aura devant l'étranger. S[chweigl] doit se retirer un instant. Quand il rentre: Rien à faire: Dans les 24 heures il faudra que nous soyons sortis de Russie. Nous sommes priés de revenir à 4 heures chercher les passeports. Nous passons chez le consul letton et lui expliquons comment nous devrons revenir très tard. Bien, il sera là. Il faudra sonner. S[chweigl] va chez les Allemands et les Italiens pendant que je rentre à la maison et communique la nouvelle, et dîne(137). S[chweigl] rentre dans la suite. Vers 4 nous allons chercher

---

pekt, qui au XIXème siècle desservait le collège des Jésuites. De l'église de Sainte Catherine on peut voir deux planches et une description dans. A. A. BRUMANIS, *Aux origines de la hiérarchie latine en Russie. Mgr Stanislas Siestrzencewicz-Bohusz, premier archevêque-métropolitain de Mohilev (1731-1826)*, Louvain 1968. On y cite aussi un ouvrage en polonais sur cette église, S. J. SIENNICKI, *Opis historyczny rzymsko-katolickiego kosciola sw. Katarzyny w St. Petersburgu od r. 1763 do 1872*, Warszawa 1872. Elle fonctionnait alors comme église. D'HERBIGNY, *Pâques 1926*, p. 131. *Aj.*: «Allons acheter des enveloppes où Sch[weigl] a découpé soigneusement son "patron". J'achète des cahiers et un mètre».

(136) Le Jardin de l'Amirauté est assez loin de la place de la Dictature, où il y a le *Gubispolkom*. Mais des tramways relient les deux endroits, par exemple le tramway n. 12. *Führer*: p. 141.

(137) Le recours aux consulats de Lettonie, d'Allemagne et d'Italie se justifie par la nécessité d'obtenir des visas de transit.

nos passeports. S[chweigl] est donné comme tschécoslovaque, ce qui fait perdre encore 1/4 d'heure dans des explications. On me demande 22 roubles pour me mettre à la porte. Je rentre, tandis que S[chweigl] vainement tâche d'aller voir l'Administrateur. Je fais ma malle, et mets de côté quelques livres.

S[chweigl] rentre assez tard. Souper. Nous continuons à faire nos paquets, détruire nos papiers. L'armoire devient bibliothèque...([138]). Mme [Levenhof] nous apporte du café assez tard. Nous dormons peu cette nuit.

/ Avant souper aussi, j'étais allé chez Grip où la nouvelle de notre départ causa de la tristesse. Nous cherchons un amavoy [sic]([139]) pour transporter nos bagages le lendemain à la gare de Varsovie, d'où part le train pour Riga. Le bonhomme demande un «Krasnarki» [sic]([140]) et Grip le prend par l'épaule en lui disant, Idti, idti, [sic], va-t-en, va-t-en. Le marché s'engage. Grip reviendra nous voir pendant souper et nous aurons une cigarette ensemble.. Deux enfants viendront ensuite nous dire que tout est arrangé pour 6.50.

24 Novembre [Mercredi]. Lever à cinq heures. Messe ensuite, où assiste la famille Grip. Mon jeune ami, le frère de Stan[islas] et Stan[islas] me servent la Messe, ma dernière en Russie, du moins, espérons-le, pour un temps. Je me sers du corporal de Cécile([141])...

Déjeuner ensuite. Vers 7 heures et demie nous partons. Les bagages sont déjà en route. Nous prenons le tram 19([142]). À la gare je rencontre mes deux amis([143]). Enregistrement des bagages et billets. Enfin, les portes s'ouvrent et nous prenons le train.

([138]) Probablement les deux ont décidé de laisser quelques livres de ceux qu'ils avaient emportés. Ledit vient d'écrire. «Je fais ma malle et mets de côté quelques livres».

([139]) On sous-entend *izvozčik: lomovoj izvozčik* = charretier. Le sens est clair. Il s'agit de s'accorder sur le prix du transport des bagages à la gare.

([140]) *Krasnarki*, pour *Krasnenkij bilet* ou simplement *Krasnenkij* = billet de banque de dix roubles.

([141]) Je ne suis pas en mesure d'identifier cette personne, probablement une parente du père Ledit.

([142]) En effet le tramway 19 partant du *Kondrat'evskij pereulok*, avait son terminus à la gare de la Baltique, mais il avait un arrêt tout près de la gare de Varsovie, (*Führer*, p. 141) où les deux ont pris le train de Riga.

([143]) S'agit-il toujours des deux enfants de la famille polonaise Grip, ou plutôt de policiers qui contrôlent le départ des deux expulsés?

[LENINGRAD – RIGA]

Nous avons simple billet sans droit de nous étendre. Nos deux amis viennent dans le train avec nous([144])... Nous dormons un peu dans le train, mais le voyage est d'ailleurs assez triste... Qu'il est triste d'abandonner ce pays où j'avais tant espéré travailler A.M.D.G. Serait-ce à cause de mes négligences dans le service du Bon Dieu? S'il en est ainsi, pardon, Seigneur... Le soir, à Ostrov. Douane consciencieuse, mais moins qu'à Odessa. On compte notre argent, après que nous en avons appellé à nos passeports. Tout cela dure longtemps.. La courtoisie n'est pas exceptionnelle. On remonte dans le train. On remonte la banquette et je dormirai bien jusqu'au lendemain...([145]).

[RIGA]

25 Novembre [jeudi]. Fête de Ste Catherine. Ajourd'hui Mgr [Malecki] devait chanter sa première [messe] pontificale à Leningrad... L'aura-t-il pu faire en toute tranquillité? Nous arrivons [à Riga] trop tard pour la Messe de 11 heures. Je persuade à [sic] mon confrère d'aller d'abord à l'hôtel. Nous descendons à l'h[ôtel] du Commerce qui a l'air assez bon marché. Nous dormirons là. Après diner, nous allons à l'église catholique, d'où chez Mgr Zecchini([146]).

([144]) Dans la première des deux hypothèses formulées dans la note précédente ce serait assez naturel que les deux enfants polonais montent un instant dans le train pour dire adieu aux voyageurs. Mais l'ajout dont je fais état à la note suivante me suggère plutôt que les deux 'amis' sont des policiers, qui accompagnent les deux voyageurs jusqu'à la frontière.

([145]) *Aj.*: «Un espion?»

([146]) Antonino Zecchini S. J., né à Visco (Goritz) le 17 décembre 1864, entré dans la Compagnie de Jésus le 5 août 1879, élu archevêque titulaire de Mira le 20 octobre 1922, était alors nonce apostolique à Riga, délégué et administrateur apostolique d'Estonie. Il logeait alors Ausekla iela, dz. 4. *Annuario Pontificio 1930*, Città del Vaticano 1930, p. 336, 557, 560. Il est mort à Riga le 18 mars 1935. R. MENDIZABAL S. J., *Catalogus Defunctorum in renata Societate Jesu ab a. 1814 ad a. 1970*, Romae 1972, p. 355. On ne parle pas ici de l'évêque résidentiel de Riga, Mgr Antonio Springovics. Mais le fait que le nonce soit un jésuite explique pourquoi les deux pères s'adressent à lui, plutôt qu'à l'évêque du lieu.

Nous revenons à l'église que nous trouvons après des tâtonnements. Ville curieuse, Riga, avec son gros marché, ses églises protestantes médiévales. Le soir, nous allons souper au restaurant de l'hôtel de Rome. En rentrant à l'hôtel [du Commerce], après souper et l'envoi de télégrammes, j'écris chez nous, et rédige la relation pour Gisa(147).

26 Novembre [Vendredi] [Riga]. Messe à l'église catholique. Je célèbre la Messe de saint Jean Berchmans. Ensuite, déjeuner dans un petit café, d'où nous allons au consulat d'Allemagne où on me donne le visa pour rien, et celui de Lithuanie, où il faut remplir une enquête et payer 10 lats ou un dollar. Nous allons faire nos adieux à Mgr [Zecchini] et revenons au [restaurant de l'hôtel de] Rome pour y déjeuner. Ensuite, nous allons visiter le Sobor orthodoxe, et circulons un peu dans le quartier médiéval de la ville. Au marché ensuite, où je goûte le beurre avant de l'acheter. Rentrés à l'hôtel [du Commerce], bréviaire. S[chweigl] écrit à Mgr d'H[erbigny](148).

Le soir, départ pour Berlin. Nous prenons wagnon-lit de troisième classe qui revient à 10 lats, et partons en compagnie du courrier d'Italie. Thé avant de s'endormir. À la douane lithuanienne, on nous réveille et on tâche de chahuter un peu pour les bagages. Quand nous expliquons aussi vigoureusement que nous ne faisons que passer on nous laisse tranquille. Le lendemain, on entre. Encore une heure Virbalis approche... De fait à Eydkuhnen, gare frontière de la Prusse orientale, nous descendons. Douane normale. S[chweigl] paye pour ses guêtres... Le reste va vite. Nous sommes dans un wagon

(147) Gisa était le sigle télégraphique pour la curie du Général des Jésuites. *Catalogus Provinciae Romanae Societatis Jesus ineunte anno MCMXXVI*, Romae 1925, p. 5.

Ce serait intéressant, de comparer le texte que j'édite, appelé par Ledit, *Notes*, avec celui qu'il a rédigé pour le P. Général Vlodimir Ledochovski et qu'il appelle *Relation*.

(148) Rature sous laquelle on arrive à lire les mots suivants: «Quelques temps à l'hôtel pour Office, etc. S[chweigl] rédige une lettre à Mgr. Ensuite». Mais la lettre à d'Herbigny est mentionnée à nouveau après la rature. Schweigl écrit à d'Herbigny en tant que supérieur de l'expédition. Le fait qu'il lui écrive au lieu d'attendre de le rencontrer personnellement, confirmerait ce qu'on rapporte ailleurs: «Ils ne repassèrent pas par Rome pour éviter, dit Mgr. d'Herbigny, les racontars. Le Père Schweigl se rendit à Vienne et le Père Ledit à Florennes en Belgique». WENGER, p. 215.

de troisième en route pour Berlin. Au passage du Corridor(149), un employé polonais vient dans le train. Défense d'ouvrir les fenêtres.

[BERLIN]

/Le soir [du **27 Novembre, Samedi**] à Berlin, descente à l'hôtel de Silésie.. Je tape la relation et me couche énervé à minuit et demi. Le lendemain **[28 Novembre, Dimanche]**, Messe à Ste Edwige(150).

Ensuite nous allons à la résidence de saint Clément où je tape ces notes...(151).

Et voilà... Que m'arrivera-t-il dans un avenir prochain? Il semble bien que pour le moment mon espoir de rester en Russie s'est évanoui... C'est à regret que j'ai quitté ce pays immense où il y aurait tant à faire A.M.D.G. Si peu de prêtres, mais ils sont bien le pusillus grex, plein d'espoir... plein de courage et d'amour aussi... Comme la malice des hommes peut empêcher les grands desseins de miséricorde du Bon Dieu... N'empêche.. Le Tout-Puissant tirera gloire de tout cela. Prions toujours beaucoup et que ce voyage soit pour moi le commencement d'un renouveau de ferveur et de préparation à l'apostolat, qui sera pour moi un sacerdoce plus digne et plus raffermi dans l'obéissance...

† Joseph LEDIT S. J.

(149) Le *Couloir* ou *Corridor* était cette bande de territoire polonais qui reliait la ville de Gdansk et la Mer Baltique.

(150) St. Hedwig est la cathédrale catholique qui se dresse non loin du Staatsoper et de la fameuse Unter den Linden. Les deux, arrivés le soir dans la capitale allemande, vont tout-de-suite à l'hôtel. Ledit travaille à la relation pour le Père Général. Le lendemain matin, dimanche, il célèbrent leur messe à la cathédrale.

(151) Ayant quitté l'hôtel, les deux pères se rendent à la résidence des jésuites, Saint-Clément, Königgrätzer Strasse 106, Berlin SW 11. *Catalogus Sociorum et officiorum Provinciae Germaniae inferioris Societatis Jesu inenunte anno MCMXXV*, Düsseldorf 1925, p. 7.

CORNELIS DATEMA

The Acrostic Homily of Ps. Gregory of Nyssa on the Annunciation. Sources and Structure.

Introduction

Among the Greek homilies on the Annunciation there is one which in the codex unicus is attributed to Gregory of Nyssa. This homily is BHG[a] 1077n (CPG 3214), transmitted in codex Panormitanus gr. I-E-10, ff. 134[v]-140. An Armenian version of this homily names Gregory Thaumaturgus as author; this version, published in 1895(1), thus before the Greek text was known, was translated into English in the same year by F. Conybeare(2), who did not question the attribution to Gregory Thaumaturgus. In 1909 the editio princeps of the Greek text was published by G. La Piana(3), who was unaware of the Armenian version and defended the authorship of Gregory of Nyssa. In so doing he demonstrated the agreements between BHG[a] 1077n and the famous sixth homily of Proclus of Constantinople on Mary the authenticity of which he did not question, and regarded BHG[a] 1077n as Proclus' source. It was Ch. Martin who first observed in 1937 that the Armenian version is identical with the Greek text(4). In 1962 D. Montagna brought out a new edition of the Greek text in a study on the Theotokos from the fourth to the seventh century(5). Montagna tried to locate the au-

(1) *Ararat* 28 (1895), 366-368.

(2) F. C. Conybeare, *On an Ante-Nicene Homily of Gregory Thaumaturgus*, in *The Expositor*, Ser. 5, t. 3 (1895), 162-173.

(3) G. La Piana, *Un'omelia inedita di S. Gregorio Nisseno e le omelie* Εἰς τὸν εὐαγγελισμόν *attribuite a S. Gregorio Taumaturgo*, in *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* 5 (1909), 548-565.

(4) Ch. Martin, *Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople*, in RHE 33 (1937), 258.

(5) D. M. Montagna, *La lode alla Theotokos nei secoli IV-VII*, in *Marianum* 24 (1962), 536-539.

thor in fourth century Cappadocia(6); he did not discuss at all the relationship between BHGa 1077n and the sixth homily of Proclus. In 1967 F.-J. Leroy came to the conclusion in his study of the homiletic work of Proclus(7) that Proclus' homily was copied by the author of BHGa 1077n, which would then have to be dated later, to the fifth century or later still. Leroy situated this homily in the same milieu as the homilies of Chrysippus and Hesychius, and, given the words ὧδε τῆς ἁγίας τριάδος μυστήριον ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου τῇ παρθένῳ πεφανέρωται, wondered if BHGa 1077n was possibly held in Nazareth(8). An elaborate analysis of BHGa 1077n is to be found in a excellent work on the Greek homilies of the fifth century concerned with Maria by R. Caro (1972)(9), who concluded that BHGa 1077n is a compilation of two or three older homilies(10), of which ps. Gregory Thaumaturgus'(11) Homilia I in annuntiationem Virginis Mariae (CPG 1775; BHGa 1139n) provides the basic material and Proclus' Homily VI, considered inauthentic by Caro(12), furnishes separate elements(13). Having in addition taken the Armenian ver-

(6) D. M. Montagna, *op. cit.* 539.

(7) F. J. Leroy, *L'Homilétique de Proclus de Constantinople*, Tradition manuscrite, inédits, études connexes (ST 247). Città del Vaticano 1967, 282-285.

(8) *Ibid., op. cit.* 285.

(9) R. Caro, *La Homilética Griega en el siglo V.* Marian Library Studies 4, Dayton (Ohio) 1972, 468-480.

(10) *Ibid., op. cit.* 477-478.

(11) The author of CPG 1775, in his turn, draws on a homily of Chrysippus on the Blessed Virgin Mary (CPG 6705; BHG 1144a); cf. R. Caro, *op. cit.* 483-490.

(12) R. Caro, *op. cit.* 330-341. An identical verdict is to be found in a review of the study of F. J. Leroy (see n. 7 above) by M. Aubineau, *Bilan d'une enquête sur les homélies de Proclus de Constantinople*, in *REG* 85 (1972), 589-592.

(13) The suspicion of F.J. Leroy (*op. cit.* 285) that the author of BHGa 1077n seems to know only the second half of ps. Proclus' homily (XI, 6-the end), as transmitted in two manuscripts from Jerusalem, is corroborated by variants in the text which BHGa 1077n (B) shares with Hierosolymitanus Sabaticus gr. 1 (J):

164 ἀνισότητα B + J: ἄνισα ps. Proclus
168 καθαρὸν B + J: καθαρώτατον ps. Proclus
179 φωτὸς B + J: πατρὸς ps. Proclus.

However this suspicion is wrong as can be deduced from the fact that BHGa 1077n quotes in 181-182 from ps. Proclus X, 4 (ed. Leroy, p. 309, 7-8).

sion into account Caro was led to suppose that BHGª 1077n derives from a monastic milieu and that its author belonged to the Antiochene school, and perhaps was even an Apollinarist(14).

Had Leroy and Caro also used the findings concerning the Armenian version in their analysis of BHGª 1077n, they would no doubt have come to different conclusions. Attention was drawn to these findings by M. van Esbroeck in his study of old Georgian homiliaria. Van Esbroeck pointed out that in 1934 Muyldermans had already mentioned two witnesses to the Armenian text with the title "Discours alphabétique selon l'ordre des lettres grecques"(15). Thanks to his own study of the Georgian version, van Esbroeck was able to conclude in 1975 that BHGª 1077n comprises the remains of an alphabetic homily, of which the letters Β – Θ are missing in the Greek text(16). Furthermore van Esbroeck showed that, as in a litany, every paragraph is rounded off with words to this effect: to save fallen man. According to his investigations the Georgian text is the best witness for reconstructing BHGª 1077n.

After this elaboration of the *status quaestionis* it is our intention in this paper on the one hand to draw attention to hitherto unrecognised sources on which the compiler of BHGª 1077n drew, and on the other hand to give a clear exposé of the structure of this composite text. To this end I shall give a new edition of BHGª 1077n at the conclusion of this article, partly for the ease of reference of the reader, but also because the editions of both La Piana and Montagna can clearly be improved upon(17).

SOURCES OF BHGª 1077n

Among the hitherto unrecognised sources of BHGª 1077n, it is the passages from a homily published under the name of Amphilochius of Iconium which are particularly striking. The homily concerned is *De recens baptizatis* (CPG 3238) of which the editio prin-

(14) R. CARO, *op. cit.* 477-478.

(15) M. VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens.* Louvain-La-Neuve 1975, 122-123.

(16) *Ibid., op. cit.* 275-276.

(17) Cf. the remarks of F.J. LEROY, *op. cit.* 282-283, n. 33; R. CARO, *op. cit.* 468, n. 2.

ceps was published by me in 1978 [18]. Three passages of this homily are reworked in BHG[a] 1077n:

In lines 98-112 (the section with the letter O) the source used is Homily VII of (ps.) Amphilochius, lines 100-111 (the underlined words we find also in BHG[a] 1077n): Οὐκέτι Εὔα φοβεῖται τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Ἀδάμ, ἐν γὰρ Μαρίᾳ τὸ ταύτης πταῖσμα ἀνασέσωσται· οὐκέτι Ἀδὰμ φοβεῖται τὸν ὄφιν, Χριστὸς γὰρ συνέτριψεν τὴν κεφαλὴν τοῦ δράκοντος· Σὺ γάρ, φησίν, συνέτριψας τὴν κεφαλὴν τοῦ δράκοντος ἐπὶ τοῦ ὕδατος, τουτέστιν ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος. Οὐκέτι πενθῶ, οὐκέτι κλαίω λέγων· Ἐστράφην εἰς ταλαιπωρίαν ἐν τῷ ἐμπαγῆναί μοι ἄκανθαν· ἐλθὼν γὰρ ὁ Χριστὸς τὴν ἄκανθαν τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐκριζώσας τῇ ἑαυτοῦ κεφαλῇ ἐπέθηκεν. Λέλυταί μου ἡ ἀρχαία λύπη, λέλυται ἡ παλαιὰ ἀρὰ ἡ λέγουσα· Ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἀνατελεῖ σοι ἡ γῆ· ἐξηράνθησαν γὰρ αἱ ἄκανθαι, ἐξεριζώθη ὁ τρίβολος καὶ τρίπλοκος στέφανος τῇ κεφαλῇ μου ἐπετέθη.

In the lines 122-129 (the section with the letter P) we hear unmistakeable echoes of (ps.) Amphilochius, Oratio VII, 16-28: ... τὸ δὲ θεῖον καὶ ἀκήρατον ἔαρ ἡμῶν Χριστὸς τὸν λειμῶνα τῆς ἐκκλησίας ἴων καὶ ῥόδων καὶ κρίνων πνευματικῶν πυκάσας τῇ πίστει φαιδρύνει τὴν ὅρασιν καὶ ἀρωμάτων θείων δεξαμενὴν τῆς καρδίας ἡμῶν πληροῖ. Τίς γὰρ τῶν πιστῶν νῦν οὐκ εὐφραίνεται; Τίς δὲ νῦν οὐκ ἀγάλλεται, ὅτε ὁρᾷ τοὺς νεοφωτίστους ἐν εἰκόνι κρίνων λαμπροῖς τοῖς κάλυξιν τῶν πέπλων καταλάμποντας καὶ ἐν μέσῃ τῇ καρδίᾳ κεκτημένους τὴν χρυσαυγοῦσαν πίστιν; Ἐνταῦθα εὑρήσεις, ἀγαπητέ, ὀφθαλμοῖς καρδίας ἀτενίσας ἴου δίκην βαθυτάτου τὴν τῶν πιστῶν καρδίαν αἵματι Ἰησοῦ πορφυρίζουσαν· τὸ γὰρ φλογόφυλλον ῥόδον ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας ἀφθόρως ἐξήνθησεν. Ποῖος λειμὼν τοιαύτην εὐωδίαν κέκτηται οἵαν ὁ ἡμέτερος λειμὼν τὴν τοῦ πνεύματος ἀρωματίζουσαν χάριν;

Here the compiler, it is true, has followed his *exemplum* less

(18) Amphilochii Iconiensis Opera ed. C. Datema, CCG 3, Turnhout-Leuven 1978, 155-162. S. J. Voicu is not convinced of the attribution to Amphilochius (cf. *L'edizione di Anfilochio nel CCSG*, in *Augustianum* XIX (1979), 361-363) and in his nomenclature of pseudo-Chrysostomica he assigns the homily a place among those of pseudo-John Chrysostom 20 (cf. *Une nomenclature pour les anonymes du corpus pseudo-Chrysostomien*, in *Byzantion* LI (1981), 203-204).

closely, but that he was inspired by it seems to me indisputable, the more so since he utilises Amphilochius' homily at the end of his compilation in the lines 183-188 (the section with the letter Ω): (ps.) Amphilochius, Oratio VII, 30-37: Ὧδε τῶν πατέρων οἱ φοίνικες τοῖς βαΐοις τῆς νίκης κατεστεμμένοι γλυκυτέρους τοὺς καρποὺς τῆς ἀγάπης κυπρίζουσιν·... ὧδε ἡ παρθενία δίκην στύρακος καθαρὸν τὸ θυμίαμα τῆς εὐχῆς τῷ θεῷ προσκομίζουσα χαίρει· ὧδε ἡ σωφροσύνη ἱλαρὸν τὸν κλάδον τῆς ἁγνείας ὡς Ἀβραὰμ τὸν Ἰσαὰκ τῷ θεῷ θυσιάζουσα τέρπεται...

As well as ps. Gregorius Thaumaturgus (CPG 1775) and ps. Proclus (CPG 5805) therefore, we can henceforward regard Amphilochius (CPG 3238) as a source of BHG[a] 1077n. But in this regard we have a further observation. A fourth homily which served as a source for the compiler, albeit to a limited degree, is another homily of ps. Gregory Thaumaturgus on the Annunciation (CPG 1776, BHG[a] 1092w; PG 10, 1156-1169), a text which Caro dates to the beginning of the sixth century([19]). The following passages are concerned:

(1) 29-32: cf. ps. Gregory Thaumaturgus, PG 10, 1164, 16-22: Ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν τῆς ἐνδόξου παρουσίας αὐτοῦ, τὸν ἀρχάγγελον Γαβριὴλ πρὸς τὴν παρθένον Μαρίαμ εὐαγγελιζόμενον προαπέσταλκεν. Ὁ δὲ ἀπὸ τῶν ἀφράστων ἄνω δυνάμεων πρὸς τὴν ἁγίαν παρθένον παραγενόμενος, πρῶτον τὸ «χαῖρε κεχαριτωμένη» αὐτῇ προσεφώνησεν...

(2) 111-112: τοῦ τόκου τήν ὠδῖνα: cf. ps. Gregory Thaumaturgus, PG 10, 1165, 26-28. Οὐκέτι οἱ κληρονόμοι τῆς Εὔας φοβοῦνται τὴν ἀρχαίαν κατάραν, οὐδὲ τοῦ τοκετοῦ τὴν ὠδῖνα.
These words, borrowed from ps. Gregory Thaumaturgus, are reworked by the compiler in the section borrowed from Amphilochius.

If we add all these passages to the sources of BHG[a] 1077n enumerated by others and leave the refrain aside, then there remain eight short passages whose source has not yet been fully or partially traced: 4-9, 11-15, 42-45, 56-60, 141-143, 146-152, 169-173, 174-178. It may be a waste of time to search for the *exempla* of all these

([19]) R. Caro, *op. cit.* 507.

passages; in some one recognises parts of sentences from the homilies of ps. Gregory Thaumaturgus and ps. Proclus, e. g.

5-6 ὁμοιοπαθὴς γέγονεν τῇ ἡμετέρᾳ πτωχείᾳ, ἡ μεγαλοπρέπης ἐξουσία = ps. Proclus, ed. Leroy, p. 312, 8

7-8 ὑπὸ μυριάδων ἀγγέλων ἀνυμνούμενος = ps. Gregory, PG 10, 1153, 6-7

11 τὸν λιμένα τοῦ σωτῆρος: cf. ps. Proclus, p. 318, 16-17 τὸν λιμένα τῆς σωτηρίας

148 προσελήφθη ἡ ἀλήθεια τοῦ σώματος = ps. Gregory, PG 10, 1152, 31

177 τὸ μυστήριον ἀκατάληπτον = ps. Proclus, p. 309, 12-13

From all this we may deduce that the compiler did not produce only scissors-and-paste work, but sometimes also work of his own, although in this too he remained close to his sources. However, it is not, I believe, beyond the realm of possibility that future investigation into homiletic literature will reveal the sources of those passages which have hitherto proved untraceable.

The structure of BHG[a] 1077n

Now that M. van Esbroeck has pointed out clearly the alphabetic-acrostic structure of the homily on the basis of the Georgian version of BHG[a] 1077n, it is useful to analyse the Greek version in the same light. Since I am not qualified in Georgian and because there is no translation of the Georgian version of BHG[a] 1077n available, I shall take advantage of the English translation which Conybeare made of the Armenian text, and make our analysis according to alphabetical order.

A Following the Greek text we are inclined to take Ἀεὶ ὅταν– ἀνακαινίζομαι (1-3) as the beginning of the acrostic, but in the Armenian and Georgian versions the acrostic appears to begin with the first word of the second sentence lost in the Greek version: ἀθάνατος. The first sentence beginning with Ἀεὶ we then have to consider as a short prooimion, while the section devoted to the letter A is lost.

According to M. van Esbroeck the letters B – Θ have been lost in the Greek versions, we believe that this picture can be clarified somewhat.

B and Γ are lost in the Greek version.

Δ Δεῦτε λαοί... (4); a comparison with the Armenian version shows that the conclusion of this section is to be found in ἵνα τὸν πρωτόπλαστον

πάλιν ζωοποιήσῃ (9-10). Here for the first time we meet a specimen of the final clause at the conclusion of the section, a conclusion that is decisive for the structure of the homily and which at the same time enables us to delimit a particular section. In contradistinction to what happened in the Armenian and Georgian versions, in the Greek text this clause has frequently disappeared. Only here and in the sections concerned with the letters Λ, M, Π and Σ has a final clause survived. In the Greek text of this section after ἀνέλαβεν (7) the equivalent of "He that putteth on the light as a garment (Ps. 103, 2) consorted with men as one that is vile" of the Armenian version has fallen out.

E, Z and H are lost in the Greek text.

Θ Only the close of this section has been preserved: Δεῦτε οὖν καὶ ἡμεῖς (11)-αὐτοῦ ἀγαθότητι (15).

I Ἱερὸν - σου (16-28): this section has survived in its entirety, apart from the fact that the final clause is missing. The compiler had to adopt his exemplar somewhat in order to have this part begin with the letter I.

K Κυοφορηθῆναι - Ἰησοῦν: What is striking in this fully transmitted section is its length (29-55); on the average each section is between eight and 10 lines long.

Λ Λέγει (56) - ἵνα φωτίσῃ τοὺς ἐν σκότει καθημένους (68). This time the final clause of the ending has disappeared from the Armenian version.

M Μεμάθηκας (69) - ἵνα σώσῃ πλάσμα τὸ ἴδιον (77). Here for the sake of the M the compiler has changed the sequence of two sentences in his exemplar.

N Νῦν (78) - ἄγγελος (85). In the Armenian version this section begins with "New radiance now of eternal light gleams forth for us in the inspired fitness (or harmony) of these words". This sentence in the Greek version has possibly disappeared through parablepsis: from the first νῦν ("now") to the νῦν which begins the Greek text. To accommodate the letter N the compiler had to adapt his exemplar here too.

Ξ Ξενίαν (86) - σου (97). On account of the acrostic the compiler had added to his exemplar a line of his own beginning with ξ. This time two lines in the Armenian version have disappeared through parablepsis: σὸν γὰρ - σου (90-91).

O Οὐκέτι (98) - ἀνασέσωσται (112). Apart from the chance of the final sentence the Greek text runs parallel with the Armenian version, in which only the words Λέλυταί μου ἡ ἁμαρτία (107) have fallen out again through parablepsis.

Π In the Greek text the extent of this section is not immediately obvious, but if we take cognisance of the closing clause, the section runs from Πηγὴ (113) - ἐποιήσεν ἄνθρωπον (120).

P Given the conclusion to the section Π as indicated above we must infer that the Greek text, which continues with οὗ θείας πίστεως is corrupt. The Armenian and Georgian version demonstrate that this section (121-129) once began with the words Ῥήματι θεϊκῷ. In the Greek text transmitted to us the ending is to be found in τὸ ἀείζωον δένδρον τῆς χάριτος.

Σ Σοφίας (130) - τὸ ἴδιον (145). Again the Greek text at the beginning of

this section appears to be corrupt, but the σ from the original σοφὴ is recognisable in σοφίας. A comparison with the Armenian version shows that La Piana and Montagna were mistaken in omitting the lines in this section which correspond with lines 36-41 in the K-section. The explanation of this repetition is to be sought in the demands of the acrostic and the mediocre qualities of the compiler. In this section the original ending ἵνα σώσῃ τὸ πλάσμα τὸ ἴδιον has been preserved.

Τ Τοιοῦτον (146) - θεός (153)

Υ Υἱὸς (154) - θεότητι (159)

Φ Φῶς (160) - ἀκλινές (169). On account of the acrostic the compiler has added a sentence to his exemplar: Φῶς - ὑπάρχει (160-162).

Χ In the Greek text this section (171-173) has become disordered. On the basis of the Armenian and Georgian version we may assume that this section begins with χάρις (171). After the present ending τεχθέντος a passage has disappeared, which in Conybeare's translation from the Armenian runs as follows: "He giveth in exchange this temptation, the coin of the long-suffering, that He may claim (for us) the mansions of the kingdom". Then comes χαρᾶς - ἀναλαβόντα (169-170), rounded off in the Armenian version once more with: "to the end that he might raise again him that was fallen under sin".

Ψ In the Greek text the beginning of this section, which runs as far as σωτηρίας (182), has disappeared. On the basis of the Armenian version "Evil thoughts are turned from us, when we sing psalms to Thee...", I assume that this section orginally began with a form of the verb ψάλλειν. Van Esbroeck gives no details of the Georgian version *ad loc.*

Ω Ὧδε (183) - θεοῦ (191): On the strength of the words ὧδε τῆς ἁγίας τριάδος μυστήριον ὑπὸ τοῦ ἀρχαγγέλου τῇ παρθένῳ πεφανέρωται Leroy[20] wanted to deduce that this homily must be situated in Nazareth. Given, however, that the inclusion of ὧδε is dictated by the acrostic, this supposition does not seem probable, the more so since this ὧδε forms part of a series of anaphoras inspired by the compiler's exemplar.

CONCLUSION

If we sum up our findings we can conclude that in BHG[a] 1077n we see a compiler at work whose methods consist in working with the fragments from at least four homilies (CPG 1175, 1176, 3238 and 5805) which he arranges in the form of a acrostic. His own contribution is the addition (to his source) of opening words or sentences which are necessary for certain letters (I, N, Ξ, Φ) in his acrostic. As well he rounds every section off with a concluding clause, not

(20) F. J. LEROY, *op. cit.* 285.

always the same, which recurs as a sort of refrain and clearly emphasises the structure of the acrostic. The compiler's methods remind us forcibly of the Kontakia, for instance those of Romanos, which are characterised by the acrostic (which often betrays the author's name) and a refrain which rounds off each strophe.

I infer, then, that the compiler of BHG[a] 1077n was inspired by the Kontakia. This means that for the dating of the homily we have to think of the first half of the sixth century as a *terminus post quem* for the compilation, and this squares with the use the compiler makes of the homilies of ps. Gregory Thaumaturgus, (ps.) Amphilochius and (ps.) Proclus(*).

(*) I am grateful to S. J. Voicu who made some valuable remarks on a first draft of this contribution.

[Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης] ἐγκώμιον
εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου.

Ἀεὶ ὅταν μνησθῶ τῆς Εὔας, τὴν παρακοὴν δακρύω· καὶ ὅταν ἴδω πάλιν καὶ κατανοήσω τὸν καρπὸν τῆς θεοτόκου Μαρίας, ἀνακαινίζομαι.

Δ Δεῦτε λαοί, τὸν ἐκ παρθένου τεχθέντα πάντες ἀνυμνήσωμεν· δόξα καὶ χαρακτὴρ πρὸ αἰώνων ὑπάρχων θεότητος, ὁμοιοπαθὴς γέγονεν τῇ ἡμετέρᾳ πτωχείᾳ, ἡ μεγαλοπρεπὴς ἐξουσία *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων μορφὴν δούλου* ἀνέλαβεν· ὁ ἐπὶ χερουβὶμ ὑπὸ μυριάδων ἀγγέλων ἀνυμνούμενος ἐμπολιτεύεται κόσμῳ· ὁ προὼν καὶ σώζων τὸν κόσμον ἐξ ἁγίας παρθένου ἐτέχθη, ἵνα τὸν πρωτόπλαστον πάλιν ζωοποιήσῃ.

Θ ...Δεῦτε οὖν καὶ ἡμεῖς, ἀγαπητοί, ἐπὶ τὸν λιμένα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ὁρμήσαντες τῆς θείας χάριτος μετὰ τοῦ Γαβριὴλ τὸ *χαῖρε κεχαριτωμένη* ‹λέγοντες›, τὴν ἁγίαν παρθένον ὑμνήσωμεν, ὅτι ἐξ αὐτῆς προῆλθε *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν*, τὸ φωτίζον ἡμᾶς τῇ αὐτοῦ ἀγαθότητι.

f. 135 Ι Ἱερὸν γὰρ ἡγιασμένον καὶ ναὸς θεοῦ / ἀκραιφνὴς ἐτύγχανεν, τὸ χρυσοῦν τῶν θυμιαμάτων θυσιαστήριον, διὰ τὴν ἀνυπέρβλητον αὐτῆς καθαρότητα τὸ θεῖον θυμίαμα τῆς συνθέσεως καὶ τὸ ἅγιον ἔλαιον τῆς χρίσεως, τὸ πολύτιμον τῆς *πιστικῆς νάρδου* ἀλάβαστρον,

---

5 cf. Hebr. 1, 3
6 / 7 Philipp. 2, 6-7
12 / 13 Luc. 1, 28
14 Ioh. 1, 9
19 Ioh. 12, 3

---

5 / 6 ps. Proclus 312, 7-8
7 / 8 ps. Gregorius, PG 10, 1153, 6-7
16 / 17 ps. Proclus, 322, 1-5; 7; 11-12; 324, 3-5; 10-11

Tit. τὸν] om. Montagna
8 ἐνπολιτεύεται P
12 τοῖς θείοις P
13 καὶ χαριτομένην P
λέγοντες] add. La Piana

τὸ ἱερατικὸν διάδημα, τὴν ἀπόρρητον τοῦ θεοῦ μηνύουσα[ν] βούλησιν, ἡ μόνη σώματι καὶ πνεύματι ἁγία ὑπάρχουσα, *ἡ πύλη ἡ κατὰ ἀνατολὰς βλέπουσα* καὶ διὰ τῆς δεσποτικῆς εἰσόδου τε καὶ ἐξόδου τὸν κόσμον φωτίσασα, ἡ *κατάκαρπος ἐλαία*, ἐξ ἧς τὸ μυστικὸν τοῦ κυρίου λαβὸν κάρφος τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ χειμαζόμενον τῶν ἀνθρώπων γένος διεκόσμησεν. Αὕτη τῶν παρθένων καύχημα καὶ τῶν μητέρων ἀγαλλίαμα, τὸ ἀρχαγγελικὸν μήνυμα καὶ θεῖον εὐαγγέλιον ‹δεχομένη)· *χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ* καὶ πάλιν ἐκ σοῦ.

Κυοφορηθῆναι γὰρ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου εὐδοκήσας ὁ κύριος τὸν ἀρχάγγελον εὐαγγελιζόμενον προαπέστειλεν. Ὁ δὲ ἐκ τῶν ἄνω ἀφράστων δυνάμεων πρὸς τὴν Μαριὰμ παραγενόμενος πρῶτον τὸ *χαῖρε κεχαριτωμένη* αὐτῇ προσεκήρυξεν καὶ εὐ/θέως πάλιν ἐπήγαγεν· *Ὁ κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξὶν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου. Ἡ δὲ διεταράχθη καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος*. Προσηκόντως ἄρα τὴν ἁγίαν παρθένον Μαριὰμ ‹ἡ χάρις› ἐκλέλεκται, σοφὴ γὰρ κατὰ πάντα ἡ ἁγία ἐτύγχανεν· ἐκ πασῶν γενεῶν ἐν γυναιξὶν οὐδεμία αὐτῇ ὁμοία γέγονε ποτέ. Οὐχ ὡς ἡ πρώτη παρθένος Εὔα ἐν παραδείσῳ ὑπάρχουσα μόνη χαύνῃ τῇ διανοίᾳ παρὰ τοῦ ὄφεως

---

21 / 22 Ez. 40, 22
22 / 23 cf. Ez. 44, 2-3
23 Ps. 51, 10
27 Luc. 1, 28
32 Ibid.
33 / 34 Luc. 1, 28; 42
34 / 35 Luc. 1, 29
37 / 40 cf. Gen. 3, 2-6

---

27 / 28 ps. Gregorius, PG 10, 1152, 7
30 / 32 id., PG 10, 1164, 18-22
32 / 33 id., PG 10, 1148, 26
35 / 42 id., PG 10, 1148, 44-52; 54-56

---

22 τε] *om.* La Piana
24 λαβοῦσα P
27 δεχομένη] *add.* La Piana
30 προσαπέστειλεν La Piana, Montagna
31 πρῶτον] *scripsi*, πρώην P, La Piana, Montagna
35 / 36 η χάρις] *e ps. Gregorio add.* La Piana
37 οὐδεμία] οὐδεὶς P
ὅμοιος P
38 χαύνη] La Piana, Montagna

τὸν λόγον ἐδέξατο καὶ οὕτως ἐφθάρη τὸ τῆς καρδίας φρόνημα καὶ δι' ἐκείνης ἅπας ὁ ἀγὼν τῶν ἁγίων ἐγένετο, ἀλλ' ἐν μόνῃ τῇ ἁγίᾳ παρθένῳ τὸ ἐκείνης ἀνασέσωσται σφάλμα. Οὐχ ὡς ἡ Σάρρα εὐαγγελισθεῖσα περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ συλλήψεως προπετείᾳ ἐγέλασεν· οὐχ ὡς ἡ Ῥεβέκκα αὐτομόλως τὰ κόσμια ἐδέξατο καὶ τὰς καμήλους τοῦ μνηστῆρος προθύμως ἐπότισεν· οὐχ ὡς πᾶσα γυνὴ τὸ χάριεν τοῦ ἀσπασμοῦ ἀπεριέργως ἐδέξατο, ἀλλ' ἐρρωμένῃ διανοίᾳ φαιδρῷ τῷ φρονήματι ἐν αὐτῇ διηπόρει καὶ ἔλεγεν· «*Ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος*; Πόθεν ἡ δωρεὰ τὴν ὑπόθεσιν κέκτηται; Πόθεν ἡμῖν οὗτος τὴν
f. 136 εὐλογίαν ἐκόμισεν; / Ἐκ ποίων ἡμῖν θησαυρῶν ὁ μαργαρίτης τοῦ λόγου ἀπέσταλται; Γνῶναι βούλομαι τί τὸ δῶρον καὶ τίς ὁ φέρων καὶ τίς ὁ πέμψας. Ἐξ οὐρανοῦ παραγέγονας, ἀνθρώπου χαρακτῆρα δεικνύεις· ἄνθρωπον θεωρῶ, καὶ λαμπάδας φωτὸς ἀπαστράπτεις.» Ταῦτα ἐν ἑαυτῇ διηπόρει καὶ ἔλεγεν· τοιούτοις δὲ λόγοις ‹ὁ ἀρχάγγελος› τῆς Μαρίας τὴν διάκρισιν ἔλυσεν· *Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ συλλήψῃ καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.*

Λ Λέγει *πρὸς τὸν ἄγγελον* ἡ ἁγία παρθένος· «*Πῶς ἔσται* μοι *τοῦτο, ἐπειδὴ ἄνδρα* γήϊνον *οὐ* βούλομαι γνῶναι, ἐπειδὴ τῷ ἐπουρανίῳ νυμφίῳ ἐμαυτὴν ἀπεκλήρωσα; Βούλομαι μένειν παρθένος, τὴν ἀξίαν τῆς παρθενίας προδοῦναι οὐ βούλομαι.» Λόγοις δὲ τοιούτοις ὁ ἄγγε-

---

41 / 42 cf. Gen. 18, 12
43 / 44 cf. Gen. 24, 19-20
46 / 47 Luc. 1, 29
53 / 54 Luc. 1, 35
54 / 55 Luc. 1, 31
56 / 57 Luc. 1, 34
60 Luc. 1, 30

---

45 id., PG 10, 1148, 49-50
46 id., PG 10, 1157, 40
47 / 53 id., PG 10, 1149, 6-7; 4-6; 2-3; 7-12

---

40 ἀλλὰ La Piana
45 / 46 τὸ χάριεν τοῦ ἀσπασμοῦ] *scripsi*, τοῦ χαριεντοῦ ἀσπασμοῦ P, La Piana, Montagna
48 Ἐκ ποίων] πόθεν La Piana, Montagna
49 βούλομαί τι La Piana, Montagna
52 ὁ ἀρχάγγελος] *post* ἔλυσεν *add.* Montagna, *om.* La Piana
55 τὸ] τὸν P
58 ἑαυτὴν P

λος τὴν ἁγίαν ἐστήριζεν· «*Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ*, οὐ γὰρ φοβῆσαί σε παραγέγονα, ἀλλ' ἀποδιῶξαι τοῦ φόβου τὴν ὑπόθεσιν. *Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ*· τὴν χάριν μὴ ἀνάκρινε, νόμοις γάρ φύσεως ἡ χάρις ὑπήκειν οὐκ ἀνέχεται. *Ἅγιον* δὲ *πνεῦμα ἐπὶ σὲ ἐπελεύσεται διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ*, σύμμορφος, συνομοού/σιος, συναΐδιος τῷ πατρί, ἐν ᾧ πᾶσαν κέκτηται ὁ πατὴρ τῆς θεότητος τὴν φανέρωσιν. Ὁ χαρακτὴρ ἐν τῷ προσώπῳ, καὶ διά τοῦ ἀπαυγάσματος ἡ δόξα καταλάμπεται, ἵνα φωτίσῃ *τοὺς ἐν σκότει* καθημένους.

M Μεμάθηκας, ὦ μακαρία, ἃ μέχρι τοῦ νῦν κεκρυμμένα καὶ τοῖς ἀγγέλοις ἐτύγχανεν· ἔγνως, Μαρία, ‹τὰ› τοὺς προφήτας καὶ πατριάρχας λανθάνοντα· ἀκήκοας, Μαρία, ὧν οὐδέπω ὁ χορὸς τῶν θεοφόρων ἠξίωται. Δαυῒδ καὶ Ἡσαΐας καὶ οἱ λοιποὶ θεηγόροι περὶ τῆς δεσποτικῆς ἐνανθρωπήσεως προεκήρυττον, ἀλλὰ τὸ πῶς ούκ ἐπίσταντο. Σὺ δὲ μόνη ἁγία παρθένε, τὰ τούτοις ἀγνοηθέντα μυστήρια ὑποδέχου καὶ μάνθανε· καὶ μὴ λογίζου *πῶς ἔσται μοι τοῦτο*, ὁ γὰρ ἐκ παρθένου γῆς πλάσας τὸν ἄνθρωπον, αὐτὸς καὶ νῦν ποιεῖ ὅσα βούλεται, ἵνα σώσῃ πλάσμα τὸ ἴδιον.»

N Νῦν μοι τῆς ἁγίας παρθένου τὸν τρόπον θαυμάζειν ὡς ἔνεστι. Πρεπόντως ταύτην ὁ ἄγγελος *πρώ‹τ›ην πάλιν χαῖρε κεχαριτωμένη* ἠσπάσατο, ἐπειδὴ μετ' αὐτῆς ὅλος ὁ θησαυρὸς τῆς χάριτος πολι-

---

61 / 62 Ibid.
63 / 65 Luc. 1, 35
66 / 67 cf. Hebr. 1, 3
68 Luc. 1, 79
75 Luc. 1, 34
76 cf. Gen. 2, 7
79 Luc. 1, 28

---

60 / 63 id., PG 10, 1149, 15-20
65 / 67 id., PG 10, 1149, 35-38
69 / 75 id., PG 10, 1149, 21-23; 20-21; 23-29
76 id., PG 10, 10, 1152, 4-5
77 id., PG 10, 1164, 11
79 / 85 id., PG 10, 1149, 46-56

---

70 τὰ τοὺς] τοῦ P
72 καὶ[2]] om. La Piana
79 Πρεπόντως ταύτην] πρέποντος. Ταύτην La Piana, Montagna
πρώην La Piana, Montagna.
χαῖρε *supra lineam add.* P[2]

f. 137 τεύεται. Ἐκ πασῶν γενεῶν μόνη γεννῆσαι θεὸν κα/τηξίωται, μόνη φέρει τὸν *τὰ πάντα* φέροντα *τῷ ῥήματι.* Καὶ οὐ μόνον θαυμάζειν ἔνεστι τῆς θεοτόκου τὸ ‹ἐν σώματι› κάλλος, ἀλλὰ καὶ τῆς ψυχῆς τὸ ἐνάρετον· διὸ καὶ τὸ *χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ* προ<σ>εφώνησεν αὐτῇ ὁ ἄγγελος.

Ξ Ξενίαν γὰρ τῷ θεῷ τὴν ψυχὴν ἡ ἁγία εὐτρεπίσασα, ξένων καὶ θείων μυστηρίων δοχεῖον γέγονεν. Δεῦρο τοίνυν καὶ ἡμεῖς, ἀγαπητοί, τὴν κατὰ δύναμιν ὀφειλὴν ἀποτίσωμεν τῇ φωνῇ τοῦ ἀγγέλου συνεπόμενοι καὶ κράζωμεν· *Χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ*· σὸν γὰρ τὸ χαίρειν ὡς ἀληθῶς, ἐπειδὴ ὁ κύριος τῶν ἁπάντων μετὰ σοῦ, ὡς οἶδεν, ἐσκήνωσεν. *Χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ*· οὐ γήϊνος νυμφίος, ἀλλ' αὐτὸς ὁ κύριος, ὁ τῆς ἁγνείας πατήρ, ὁ τῆς παρθενίας φύλαξ καὶ τοῦ ἁγιασμοῦ κύριος, ὁ τῆς ἀφθαρσίας κτίστης καὶ τῆς ἐλευθερίας δοτήρ, ὁ τῆς σωτηρίας κηδεμὼν καὶ τῆς ἀληθοῦς εἰρήνης ταμίας χορηγός. Αὐτὸς *ὁ κύριος μετὰ σοῦ,* ἐπειδὴ ἐν σοὶ ἡ θεία χάρις ἐπανεπαύσατο. *Χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ.*

Ο Οὐκέτι Ἀδὰμ φοβεῖται τὸν ὄφιν τὸν δόλιον, ὁ γὰρ ἐκ σοῦ γεν-
f. 137v νώμενος / πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ κατήργησεν. Οὐκέτι τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων τὴν πλάνην καὶ τὸν δόλον τοῦ ὄφεως φοβεῖται, ὁ γὰρ κύριος συνέτριψεν τὰς κεφαλὰς τοῦ δράκοντος ἐν τῷ

---

82 Hebr. 1, 3
84 Luc. 1, 28
89 Ibid.
91 Ibid.
95/97 Ibid.

---

87 id., PG 10, 1169, 33
87/91 id., PG 10, 1152, 7-13
92/95 id., PG 10, 1149, 57-1152, 4
98/111 (ps.) Amphilochius VII, 100-111

---

83 ἐν σώματι] *e ps. Gregorio addidi*
84/85 προεφώνησεν La Piana, Montagna
86 ξένων] ξενίων La Piana, Montagna
87/88 τὴν ἀγαπητοὶ La Piana
89 καὶ κράζωμεν] κεκράζωμεν La Piana, Montagna
92 νυμφίος] *om.* La Piana
ἀλλὰ La Piana, Montagna
ὁ^{2}] *om.* La Piana
99 κατηφόρησεν La Piana

ὕδατι τοῦ βαπτίσματος. Οὐκέτι φοβοῦμαι ἐγὼ ἀκούειν· *γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ*, ὁ γὰρ κύριος ἐν τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι τὸν ῥύπον τῆς ἁμαρτίας ἀπέσμηξεν ἀπ' ἐμοῦ. Οὐκέτι κλαίω, οὐκέτι πενθῶ, οὐκέτι λέγω· *Ἐστράφην εἰς ταλαιπωρίαν ἐν τῷ ἐμπαγῆναί μοι ἄκανθα‹ν›*, ὁ γὰρ κύριος τὴν τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐκριζώσας ἄκανθα‹ν› τὴν ἑαυτοῦ κεφαλὴν ἐστεφάνωσεν. Λέλυταί μου ἡ ἁμαρτία, λέλυταί μου ἡ ἀρχαία κατάρα ἡ λέγουσα· *Ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἡ γῆ ἀνατελεῖ σοι.* Ἐξεριζώθη ἡ ἄκανθα, ἐξηράνθη ἡ τρίβολος, ἤνθησεν ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου τὸ δένδρον τῆς ζωῆς καὶ τῆς χάριτος. Οὐκέτι ἡ Εὔα φοβεῖται τὸ ὄνειδος, οὔτε τοῦ τόκου τὴν ὠδῖνα, ἐν γὰρ τῇ ἁγίᾳ παρθένῳ τὸ ἐκείνης πταῖσμα ἀνασέσωσται.

Π Πηγὴ γὰρ ζωῆς ἡ ἁγία παρθένος ἡμῖν γέγονε, πηγὴ φωτὸς τοῖς ἐν Χριστῷ πιστεύουσιν, ἀνατολὴ τοῦ νοεροῦ φωτὸς τυγχάνουσα. *Χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ*, καὶ / ἐκ σοῦ ὁ ἐν θεότητι τέλειος, ἐν ᾧ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος. *Χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ*· μετὰ τῆς δούλης ὁ βασιλεύς, μετὰ τῆς ἀμιάντου ὁ ἁγιάζων τὰ σύμπαντα, μετὰ τῆς ὡραίας ὁ *ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων*, ἵνα σώσῃ ὃν *κατ' εἰκόνα ἐποίησεν* ἄνθρωπον.

(P) ...οὗ θείας πίστεως καὶ χάριτος εὐφραινόμεθα καὶ φωτὶ τρισηλίῳ καταυγαζόμεθα. Ῥόδα καὶ κρίνα καὶ εὐωδίας νοητῆς μυρίσματα· τὸ ἄφραστον ἡμῶν ἔαρ Χριστὸς παραγέγονεν, ὁ τερπνὸς καὶ περικαλλὴς τῶν ἐκκλησιῶν παράδεισος ἐκ τῶν θείων ἀρωμάτων καὶ οὐρανίων χαρισμάτων τὸ τῆς ψυχῆς ἡμῶν τριμερὲς ἐπλήρωσεν.

---

102 / 103 Gen. 3, 19
104 / 105 Ps. 31, 4
108 / 109 Gen. 3, 18
115 Luc. 1, 28
116 / 117 Ibid.
118 / 119 Ps. 44, 3
119 Gen. 1, 27

---

111 ps. Gregorius, PG 10, 1165, 28
112 id., PG 10, 1148, 55-56
113 / 114 id., PG 10, 1152, 18-20
116 / 119 id., PG 10, 1152, 13-18
119 id., PG 10, 1164, 12
122 / 129 (ps.) Amphilochius VII, 22-28

---

105 ἄκανθαι Montagna
106 ἄκανθαν La Piana, Montagna

Καρδίᾳ τοίνυν καθαρᾷ προσέλθωμεν καὶ εὑρήσωμεν τὴν χρυσαυγοῦσαν ‹πίστιν› καὶ καρποὺς ἀθανασίας ἐπ' αὐτῇ ἀρωματίζοντας. Ἐκ γὰρ τῆς ἀφθόρου Μαρίας ἐβλάστησεν ἡμῖν τὸ ἀείζωον δένδρον τῆς χάριτος.

Σ Σοφίας γὰρ πνευματικῆς κατὰ πάντα ἐπεπλήρωτο ἡ μακαρία· ἐκ πασῶν τῶν γενεῶν οὐδεμία ἐν γυναιξὶ ὁμοία αὐτῇ γέγονε, κατ-
f. 138ᵛ ησφαλισμένη πάντων τῶν αἰσθη/τηρίων, οὐχ ὡς ἡ πρώην παρθένος Εὔα ἐν παραδείσῳ. Μόνη χαύνῃ τῇ διανοίᾳ πεπλάνηται ὑπὸ τοῦ ὄφεως καὶ οὕτως ἡ δεξαμένη τὸν λόγον θάνατον εἰς τὸν κόσμον εἰσήγαγεν, καὶ διὰ τοῦτο πολλὴ ἡ ἀγωνία καὶ τὰ ἆθλα τῶν ἁγίων καὶ ὁσίων ἀνδρῶν ἐγένετο, ἀλλ' ἐν μόνῃ τῇ ἀχράντῳ ἀειπαρθένῳ Μαρίᾳ τὸ φυτὸν τῆς ζωῆς ἡμῖν ἤνθησεν. Αὕτη γὰρ μόνη ἁγνὴ ψυχῇ καὶ σώματι γέγονε καὶ θαρσαλέῳ φρονήματι τὸν ἄγγελον προσδιελέγετο· «Πόθεν *ὁ ἀσπασμὸς οὗτος* καὶ *πῶς ἔσται* μοι *τοῦτο*; Μαθεῖν ἤθελον πῶς ἡ μεγαλοπρεπὴς ἐξουσία ὁμοιοπαθὴς γίνεται τῇ ἡμετέρᾳ πτωχείᾳ; πῶς ὁ ἔχων τῆς δυνάμεως οὐρανῶν τὴν ἐξουσίαν ἀναλαμβάνει εἰκόνα τῆς ἡμετέρας εὐτελείας καὶ ὁ πρὸ αἰώνων ὑπάρχων θεὸς μέλλει παιδίον γίνεσθαι καὶ σαρκοῦσθαι ὁ *ἀναβαλλόμενος φῶς ὡς ἱμάτιον*;» Καὶ ὁ ἄγγελος πρὸς αὐτὴν λέγει· «Ναὶ ταῦτα οὕτως εὐδόκησεν, ἵνα σώσῃ τὸ πλάσμα τὸ ἴδιον.»

Τ Τοιοῦτον μυστήριον ἡ ἁγία παρθένος ἐζήτει τὸ ἀκατάληπτον

---

139 Luc. 1, 29; Luc. 1, 34
143 / 144 Ps. 103, 2

---

130 / 136 ps. Gregorius, PG 10, 1148, 45-55
137 / 138 id., PG 10, 1149, 51-52
139 / 141 ps. Proclus, 312, 7-8

---

127 πίστιν] *e Amphilochio addidi*
ἀφθαρσίας La Piana
131 / 136 οὐδεμία – ἀλλ'] *in app. crit. transp.* La Piana, *om.* Montagna
131 οὐδεὶς P
ὅμοιος P
136 ἀχράντῳ] *add.* καὶ La Piana
138 τῶν ἀγγέλων P
140 ἤθελον] ἐθέλῳ La Piana, Montagna
141 τὴν] *om.* La Piana
142 πρὸ αἰώνων] προαιώνιον La Piana, Montagna
145 ηὐδόκησεν La Piana

καὶ τῶν θείων μυστη/ρίων δοχεῖον γέγονε τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπισκιάσαντος. Καὶ προσελήφθη ἡ ἀλήθεια τοῦ σώματος καὶ *ἡ σοφία ᾠκοδόμησεν οἶκον· ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*, τοῦτ' ἔστιν ἐν αὐτῷ τῷ σώματι ὅπερ ἔλαβεν ἐξ ἀνθρώπου, καὶ πνεῦμα ψυχῆς λογικῆς ἐψύχωσεν. Καὶ ὁ ἀναλλοίωτος θεὸς τὴν τοῦ *δούλου μορφὴν* ἀνεδέξατο, ἵνα τοῖς μὲν ἀπίστοις νομισθῇ ὡς ἄνθρωπος, τοῖς δὲ πιστοῖς φανερωθῇ ὡς θεός.

Υ Υἱός γὰρ θεοῦ καὶ θεὸς πρὸ αἰώνων ὑπάρχων υἱὸς γυναικὸς ἁγίας κατηξίωσεν γενέσθαι καὶ ἀόρατος ὁρᾶται καὶ ὁ πλούσιος δι' ἡμᾶς πτωχεύει. καὶ ὁ ἀπαθὴς καὶ ἀθάνατος πάσχει ὡς ἄνθρωπος. Ἡνώθη σώματι καὶ οὐκ ἠλλοιώθη πνεύματι· εἰς θνητὸν σῶμα κεχώρηκεν ὁ ἀχώρητος, ἵνα αὐτὸ ποιήσῃ ἀθάνατον συνεξαθανατίσας αὐτὸ[ν] τῇ θεότητι.

Φ Φῶς ἦλθεν ἐν κόσμῳ Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν, φωτίζων τὰ πάντα φωτὶ ἀενάῳ, φωνῆς πατρὸς ἀοράτου μαρτυρούσης· «*Οὗτος ὁ υἱός μου* καὶ λόγος πρὸ τῶν αἰώνων ὑπάρχει.» Ἡ δὲ Μαρία τῷ μὲν λόγῳ ἐτειχίζετο τοῦ ἀγ/γέλου, τὸν δὲ τόκον τοῦ δεσπότου διελογίζετο εἰς ἀνισότητα λογισμῶν ἀνθρωπίνων περιτυγχάνουσα· ποτὲ μὲν εἰς τὸ ὕψος τῆς θεότητος ἀναγομένη, ποτὲ δὲ τὸ ταπεινὸν τῆς ἀνθρωπότητος ἐνθυμουμένη. Καὶ οὕτως τῆς διανοητικῆς πλάστιγγος ἐφ' ἑκατέρων φερομένης τότε τῆς ἠκριβωμένης τοῦ θεοῦ ῥοπῆς ἠξιοῦτο.

---

148 / 149 Prov. 9, 1
149 Ioh. 1, 14
151 / 152 Philipp. 2, 7
155 / 156 cf. II Cor. 8, 9
160 cf. Ioh. 1, 9
161 / 162 Matth. 3, 17

---

147 ps. Gregorius, PG 10, 1169, 33
148 id., PG 10, 1152, 31-32
151 / 153 ps. Proclus, 313, 18-19
155 / 158 cf. ps. Proclus, 316, 11-15
160 / 161 cf. ps. Gregorius, PG 10, 1149, 41
162 / 179 ps. Proclus, 315, 14-22

---

158 αὐτῷ La Piana, Montagna
159 αὐτὸν La Piana, Montagna
164 ἀνισότερα La Piana, Montagna
166 ἐνθυμουμένης P *ante corr.*

Ὁ γὰρ τὸ καθαρὸν τῆς παρθενίας ἐργαστήριον φυλάξας ἀβλαβές, καὶ τὸ τῆς καρδίας διακριτικὸν πεποίηκεν ἀκλινές. Χαρᾶς οὖν ἡ ἁγία ἔσωθεν ἐπληροῦτο διὰ τὸν ἐξ αὐτῆς σάρκα ἀναλαβόντα.

X Χάρις ἡμῖν ἦλθεν Χριστὸς ὁ τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας ἀφράστως τεχθείς. Χάριτι ἡμᾶς σώζει ὁ κτίσας τὰ σύμπαντα. Χορεύει πᾶσα ἡ κτίσις Χριστοῦ ἐν κόσμῳ τεχθέντος...

(Ψ) ...καὶ ἡμεῖς οὖν ἔτι ὄντες ἐν σώματι τῷ θεῷ ἀγγελικαῖς ὑμνῳδίαις ἐξευμενίζειν σπουδάσωμεν, ἐρευνημένῳ τύπῳ τὴν τῶν θείων δογμάτων ἀλήθειαν πιστῶς ἐν τῇ διανοίᾳ κατασπείρωμεν.
f. 140 Ὑπάρχει γὰρ τὸ μυστήριον ἀκατάληπτον καὶ ἀόρατον, / ἀναλλοίωτον καὶ ἀπερίγραπτον, σιωπῇ προσκυνούμενον καὶ τῷ νῷ καταπληττόμενον. Καὶ γὰρ ἡ ἁγία τὸν τρόπον ἐθαύμαζε πῶς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα γυναικὸς γέννημα γίνεται· τὸν θησαυρὸν τῆς ζωῆς περιεπτύσσετο καὶ τὸν ἀσπασμὸν τοῦ ἀγγέλου διελογίζετο, ἕως ἐτελεσφόρησε τὸν καρπὸν τῆς σωτηρίας.

Ω Ὧδε λοιπὸν τὰ καλλίμορφα ἄνθη τῆς τοῦ Χριστοῦ διδασκαλίας τοὺς καρποὺς τῆς εὐλογίας προσφέρουσιν· ὧδε πᾶσα ἁγνεία καὶ εὐωδία τὸ τῆς προσευχῆς θυμίαμα καθαρᾷ συνειδήσει θεῷ προσκομίζει· ὧδε παρθενία καὶ σωφροσύνη χορεύουσα τὸν ζωηφόρον βότρυν ἐκαρποφόρησεν· ὧδε τὰ ἔπαθλα τῆς νικηφόρου δυνάμεως τοὺς θησαυροὺς ἡμῖν τῆς ἀγάπης κυπρίζουσιν· ὧδε τῆς ἁγίας τριάδος μυστήριον ὑπὸ ἀρχαγγέλου τῇ παρθένῳ πεφανέρωται κατὰ τὸ εὐαγγέλιον· *Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.* Αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος καὶ προσκύνησις εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

Vrije Universiteit Cornelis DATEMA
Faculteit der Letteren, de Boelelaan 1105
1081 hv Amsterdam

---

190 / 191 Luc. 1, 35

---

179 / 180 id., 311, 25-312, 2
180 / 181 id., 309, 17-18
181 / 182 id., 309, 7-8
184 / 188 (ps.) Amphilochius VII, 30-37

---

167 ἠξιοῦτο] *scripsi* (*cf. ps. Proclus*, p. 315, 220), ἠξιοῦται P, La Piana, Montagna
179 τοῦ] τὸ P
185 / 186 προσκομίζουσι P

MIGUEL ARRANZ S.J.

Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain (8)

IVème PARTIE

L'«ILLUMINATION» DE LA NUIT DE PÂQUES

* * *

CHAPITRES II — V

Dans nos deux articles précédents (*Les Sacrements* 6 et 7: chapitre I de la IVe partie)(1) nous avons présenté la bénédiction de l'eau et de l'huile baptismales. Nous nous proposons maintenant de

(1) Cf. *Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain*: (1) *Étude préliminaire des sources*, OCP 48 (1982) 284-335. (2) Ière partie: *Admission dans l'Église des convertis des hérésies ou d'autres religions non-chrétiennes*, OCP 49 (1983) 42-90. (3) 2ème partie: *Admission dans l'Église des enfants des familles chrétiennes* («*premier catéchuménat*»), OCP 49 (1983) 284-302. (4) 3ème partie: *Préparation au baptême*; chapitre I: *Second catéchuménat*, OCP 50 (1984) 43-64. (5) Chapitre II: *Renonciation à Satan et adhésion au Christ*, OCP (1984)· 372-397. (6) 4ème partie: *Illumination de la nuit de Pâques*; chapitre I: *Bénédiction de l'eau et de l'huile*, OCP 51 (1985) 60-86. (7) Suite du chapitre I, OCP 52 (1986) 145-178. Cf. aussi Miguel ARRANZ, *Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byzantin* (= *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*. Conférences St.-Serge 1977. Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». Subsidia 14) Rome 1978 (abr.: EVO) 57-66. Et aussi: МИХАИЛ АРРАНЦ О. И., *Исторические заметки о чинопоследованиях Таинств по рукописям Греческого Евхология*, 3-й курс, Ленинградская Духовная Академия 1979 (abr.: IST) 63-68.

OCP 53 (1987) 59-106

voir les autres rites baptismaux, précisément les chapitres II à V, auxquels nous ajouterons l'appendice des autres jours de baptême (en dehors de la nuit de Pâques). Nous laissons pour un article successif le chapitre VI sur le congédiement des nouveaux-baptisés le huitième jour après leur baptême (cf. *Les Sacrements* 6, p. 64); il sera suivi à son tour par l'examen des prières de consécration du chrême ou *myron* employé pour l'onction post-baptismale et d'autres rites analogues, tels l'admission dans l'Église des Ariens et des Macédoniens (cf. *Les Sacrements* 2, p. 58), la réconciliation des apostats (selon la *Diataxis* du patriarche Méthode de 843), l'onction impériale à partir de 1209, etc. Alors seulement nous pourrons traiter du rapport entre l'onction pré-baptismale et post-baptismale et le don de l'Esprit Saint, sujet difficile que dans les articles précédents nous nous proposions d'examiner à la fin de cette étude mais que nous renvoyons maintenant à plus tard, après celle de la consécration du *myron* et des autres rites où il est employé.

Nos sources de travail restent celles des articles précédents; surtout celles du chapitre I: 1°) le «*Typikon*» de la Grande-Église dans les trois documents à notre disposition: les deux Calendriers ou *Synaxaria* du IX[e] siècle (PAT)(2) et du X[e] (HAG) et l'Épistolaire ou

(2) Cf. notre système de sigles: OCP 48 (1982) 290 et ss.; OCP 49 (1983) 42, note 3; et 285, note 4; OCP 50 (1984) 44, note 3; OCP 51 (1985) 60, note 2; OCP 52 (1986) 145, note 1:

ALM-K: A. Алмазов, *История чинопоследований Крещения и Миропомазания*. Приложения, *Казань* 1884.

ANS: A. Strittmatter, *The «Barberinum S. Marci» of Jacques Goar, Ephemerides Liturgicae* 47 (1933) 329-367. Cité selon les n[os] de l'auteur et non selon les pages de la revue; cf. BAR.

APA: Συμεων Θεσσαλονίκης, *Τὰ ἅπαντα*, Δ' ἔκδ., Θεσσαλονίκη 1882; cf. Migne P. G. 155.

ASS-I, ASS-II, ASS-III: J. A. Assemanus (Assemani), *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae*, I, II, Roma 1749; III, R. 1750 (Paris 1902).

BAR: *Barberini 336* (OCP 48, 1982, 295); cf. ANS.

BES: *Grottaferrata G.b.I* (OCP 48, 1982, 290 et 314); cf. STA.

COI: *Coislin 213* (OCP 48, 1982, 309); cf. DUN.

CON: F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, 397... (BAR).

DMITR I, DMTR (DMITR II), DMITR III: A. Дмитриевский, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православнаго Востока*, т. I: Τυπικά, Киев 1895; т. II: Εὐχολόγια, Киев 1901.

DMITR-D: A. Дмитриевский, *Древнейшие патриаршие типиконы:*

Praxapostolos du XI[e] siècle (DRE). Pour le chapitre IV dédié à l'entrée solennelle dans l'église après les cérémonies au baptistère, nous

---

Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви, Киев 1907.

DRE: *Dresde A 104:* DMITR-D.

DUN: J. Duncan, *Coislin 213, Euchologe de la Grande Église*, Dissertatio ad lauream, Pontificium Institutum Orientale, Romae 1978. Cité selon les pages; cf. COI.

EBE: *Athènes 662* (OCP 48, 1982, 316); cf. TRE.

EVO: cf. supra note 2.

GOAR: J. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*..., 2[a] ed., Venetiis 1730 (Graz 1960).

GUI : D. Guillaume, *Baptême*, Rome 1979.

HAG: *Hagios-Stauros 40*; cf. MAT.

IST: cf. supra note 2.

JAC: A. Jacob, *L'Euchologe de Porphyre Uspensky. Cod. Leningr. gr. 226* (X[e] siècle), *Mus* 78 (1965) 173-214. Cité selon les n[os], comme ANS; cf. POR.

MAT: J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église. Ms Sainte-Croix* n° 40, I, II (= OCA 165, 166) Rome 1962, 1963.

MER: E. Mercenier, *La prière des Églises de rite byzantin*, I, Chevetogne 1947.

MES: A. Jacob, *Un euchologe du Saint-Sauveur «in Lingua Phari» de Messine. Le Bodleianus Auct. E. 5.13, Bulletin de l'Institut Belge de Rome* 50 (1980). Cité selon les n[os], comme ANS.

NEL: A. Nelidow – A. Nivière, *Euchologe ou rituel de l'Église Orthodoxe*, Le Bousquet d'Orb 1979.

PAP: N. Παπαδοπουλος, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Ἀθῆναι 1927.

PAS: G. Passarelli, *L'Eucologio Cryptensis G.b. VII* (= Analekta Vlatadon 36) Thessaloniki 1982. Cité selon les n[os], comme ANS.

PAT: *Patmos 226*; cf. DMITR I.

POR: *Porfirii-Leningrad 226* (OCP 48, 1982, 300); cf. JAC.

PRI: A. Дмитриевский, *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке*, Приложения, Казань 1884.

ROM: *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Ρώμη 1873.

SEV: *Sevastianov 474 - GBL Moscou 27* (OCP 48, 1982, 303).

SIN: *Sinaï 959* (OCP 48, 1982, 305); cf. DMTR.

STA: G. Stassi, *L'Eucologio G b I «Bessarione» di Grottaferrata*, Dissertatio ad lauream, Pontificium Institutum Orientale, Romae 1982. Cité selon les n[os], comme ANS; cf. BES.

TAK: *Taktikon* de Jean Cantacuzène: *Synodal 279*; cf. PRI.

TRE: Π. Τρεμπελας, *Μικρὸν Εὐχολόγιον*, τ. I, Ἀθῆναι 1950.

ZER: Σ. Ζερβος, *Εὐχολόγιον τὸ μέγα*, Β' ἔκδ., Βενέτια 1862 (Ἀθῆναι 1970).

N.B.: Pour ce qui est des majuscules entre parenthèses, nous rappelons notre système de classification d'après BES (OCP 48, 1982, 291-295): A)

ferons appel à d'autres documents qui décrivent cette partie complexe de l'office; il s'agit encore une fois de lectionnaires ou épistolaires: 2 publiès par Dmitrievskii en note à PAT et 4 de l'édition du *Prophetologion* de Höeg et Zuntz (cf. citation infra). 2°) notre source principale est évidemment l'Euchologe lui-même.

A BES (*Grottaferrata G.b.I*) et EBE (*Athènes 662*) qui décrivent le même office de Sainte-Sophie et le plus souvent avec les mêmes mots, nous unissons un document publié en partie par Dmitrievskii dans l'appendice à: *Le culte dans l'Église Russe au XVIe siècle* (PRI); il s'agit du ms *Synodal 279* ou *Taktikon* de Jean Cantacuzène (TAK) du XII[e] siècle, cité très souvent par Dmitrievskii dans le volume II de l'*Opisanie* (DMTR); TAK étant très proche de BES et surtout de EBE, nous avons ainsi trois témoins directs du culte de la Grande-Église.

Bien entendu nous nous servirons aussi de BAR (*Barberini 336*) et de POR (*Leningrad 226*); de SIN (*Sinaï 959*) non sans quelque reserve (cf. apparat critique du chapitre IV). SEV (*Sevastianov 474*) ne pourra pas nous aider beaucoup à cause de ses lacunes; COI (*Coislin 213*) manque totalement (par accident) des rites baptismaux.

---

ordinations; B) catéchuménat et baptême; C) conversions; D) réconciliation des renégats; E) défunts; F) prières de communion; G) mariage; H) couronnement impérial, etc.; I) adoption fraternelle, etc.; J) rémission de peines; K) pénitence; L) mauvaises habitudes et impureté légale; M) mauvais esprits; N) coupe de cheveux et pose de voile; O) malades; P) mourants; R) initiation monastique.

Auteur non cités:

E. Branişte, *Le déroulement de l'Office d'Initiation dans les Églises de Rite Byzantin et son Interprétation, Ostkirchliche Studien* 20 (1971) 115-119.

D. Como, *Battesimo, Unzione crismale, Eucaristia,* Palermo 1984.

R. Hotz, *Sakramente in Wechselspiel zwischen Ost und West* (= Ökumenische Theologie, Bd. 2) Gütersloh-Köln 1979.

A. Schmemann, *Of Water and the Spirit (= Sacraments and Orthodoxie)* New York 1965; Idem (= *The World as Sacrament*) London 1966.

En outre nous citons un travail tout récent qu'il faudrait sans doute ajouter au large dossier sur la question: B. Kleinheyer, *L'effusion de l'Esprit dans les cérémonies d'initiation protochrétiennes, Questions Liturgiques* 2-3, 1986, 106-127. C'est une bonne étude de textes anciens, qui ne tient pas compte cependant de l'hypothèse de G. Kretschmar (*Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne, La Maison-Dieu* 132, 1977, 7-32) essentielle à notre point de vue (cf. OCP 52, 1986, 168 ss.) pour comprendre les documents difficiles dont il est justement question.

Aux mss du Sinaï: S-956, S-973 et S-960 (celui-ci avec réserves), nous joindrons S-971.

Nous utiliserons encore les deux Grottaferrata: *G.b.VII* (Gb7) et *G.b.XIV* (Gb14) ainsi que *Vatopedi 324* (VTP).

Nous joignons à la série un ms que nous venons de découvrir grâce à notre ami G. Passarelli: *Athènes 685* (A-685) du XVe siècle.

Nous aurions pu nous servir aussi d'un ms slave qui rapporte les rites constantinopolitains: *Sofiiskii sl. 526* du XIVe siècle, publié par Almazov (ALM-K 48), mais nous ne le ferons pas directement car son texte slave créérait de réelles difficultés pour l'insérer dans l'apparat critique. Nous ne nous servirons pas non plus d'un ms que Dmitrievskii dit être très proche du *Taktikon* de Jean Cantacuzène mais qu'il ne décrit pas en détail: *Vatopedi 133-744* du XIVe siècle.

Rappelons notre système de citation: entre parenthèse l'ouvrage où un ms est édité quand nous avons eu accès directement au microfilm; quand l'édition est notre seule source d'information, nous faisons précéder celle-ci du signe =. Dans le premier cas nous prenons la responsabilité du texte, surtout si nous devons corriger l'édition; dans le second cas nous la laissons à l'éditeur.

Nous citerons encore, au moins comme référence, les éditions de l'Euchologe: Goar de 1730, Venise 1862 - Athènes 1970 (ZER), Rome 1873 (ROM) et Athènes 1927 (PAP). Dans les traductions françaises, à celles de Mercenier (MER) et de Guillaume (GUI) nous ajoutons celle de A. Nelidow-A. Nivière, *Euchologe ou rituel de l'Eglise Orthodoxe* (NEL).

Nos textes français sont notre propre traduction; pour rester le plus près possible du grec souvent elle s'écartera du français courant, à la limite parfois du tolérable. Que le lecteur nous en excuse avec bienveillance.

Puisque dans nos documents on parle souvent de vêtements liturgiques, nous proposons en guise de prologue une table des termes employés dans nos documents, en la complétant par d'autres renseignements puisés dans le rituel des ordinations de BES (ff. 39v-48); ces informations supplémentaires, nous les placerons entre parenthèses. Cette table nous permettra de n'employer dans la traduction française que des termes d'usage courant, le mot grec correspondant se trouvant toujours dans la note.

VÊTEMENTS LITURGIQUES DES DOCUMENTS PRÉSENTÉS

stolî: vêtement liturgique en général, ornements;
kamisin, apokamisin (latin *camisia*): tunique portée sous la chasuble par le chantre qui exécute le *prokeimenon* baptismal;
stikharion: aube (portée par tous les clercs majeurs et mineurs); au baptême elle est blanche;
phelonion/phainolion (latin *poenula*): chasuble (portée par tous les clercs majeurs et mineurs exceptés les diacres; les diacres et sous-diacres l'enlèvent après leur respective ordination);
ômophorion: *pallium* épiscopal (enlevé aux moments importants de la célébration: eucharistie, ordinations, etc, et tenu alors par l'archidiacre);
lention (cf. Jo 13,4): linge porté par le patriarche pendant les baptêmes;
manikia: manchettes portées par le même en la même circonstance;
hypodîmata leuka: chaussures blanches portées par le même en la même circonstance;
leucheimonountes: habillés en blanc: clercs et néophytes.

* * *

Pour mieux comprendre les rites et cérémonies du baptême d'après nos sources, il faut encore rappeler que ces sources supposaient un baptême d'adultes ou en tout cas d'enfants ayant une certaine compréhension des choses. Proposé comme hypothèse dans *Les Sacrements 2* (pp. 44 ss), cet état de choses était prévu par le *Praxapostolos* du XIe siècle (Les *Sacrements* 4, p. 47). Vers la même époque, interrogé si l'on pouvait baptiser un nouveau-né, le métropolite russe Jean II (+ 1080) répondit: «Pour un enfant en bonne santé, les Pères ont prescrit d'attendre trois ans ou même davantage»(3).

(3) Cf. ALMAZOV: ALM-K — première partie — p. 62, qui cite FILARET de Chernigov, *Istor. Russk. Tserkvi*, I, Chernigov-Moscou 1857, 75 et *Russk. Istor. Bibl.*, VI: *Pravila Mitr. Ioanna*, I, Saint-Pétersbourg, 1880, 1-2; cf. aussi DMITRIEVSKII: PRI — première partie — p. 265; cf. aussi N. ODINTZOV, *Порядок общественнаго и частнаго богослужения в древней России до XVI века*, Saint-Pétersbourg 1881, 72. Cet auteur cite un texte de Grégoire de Nazianze (Lettre 40, § 28: PG 36, 399) dont le métropolite Jean semble dépendre. Grégoire justifie le baptême des jeunes enfants qui écoutent et répondent même s'ils ne comprennent pas encore le sens des mots. Cf. une sévère recension de l'ouvrage d'ODINTZOV: A. DMITRIEVSKII, *Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков, Православний Собеседник* 1882, I, 138-166 (méthode de la recherche liturgique), 252-296 (*Typikon*); II, 364-373 (office divin); III, 149-167, 372-394 (messe); 1883, II, 345-374 (baptême-onction); III, 198-229, 470-485 (autres sacrements).

CHAPITRE II

ONCTION PRÉ-BAPTISMALE

Données de l'Euchologe constantinopolitain: B5)2°.

(N.B. Le *Typikon* ne parle pas de ce rite.)

TEXTE DE BES EBE ET TAK

(suite au texte publié dans OCP 51 (1985) pp. 74-85)

B5)2°: *Ensuite, rendant le vase (de l'huile sainte, le patriarche) proclame:* Béni (soit) Dieu qui éclaire et sanctifie tout homme venant dans le monde, maintenant et toujours et dans les siècles des (siècles). *Le peuple:* Amen. *Et on amène celui qui doit être baptisé à un des prêtres (qui) prenant du doigt de l'huile sainte fait le signe de la croix sur le front, sur la poitrine et sur le dos* (*de celui qui est baptisé*: BAR POR SEV EBE etc) *en disant*: Un tel est oint (avec) l'huile d'allégresse au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles, amen. *Alors avec la même huile les diacres oignent tout son corps.* [Suit B5)3°: immersion baptismale](4).

---

(4) **BES 57v-58** (GOAR «292»: 293; ASS-II 142; STA 148-150) [BAR 209-210 (GOAR 294; ASS-II 144; CON 403-4; ANS 129-130). POR 86 (ALM-K 22; JAC 142-3). SEV 50v-51 (ALM-K 20-21). SIN 93-93v (DMTR 54). EBE 91 (TRE 358-9, cave tamen). TAK = PRI 13. S-956 (cf. DMTR 16). S-973, 53 (DMTR 93). S-960, 33v-34 (DMTR 195). Gb7, 55v-56 (PAS 105). Gb14, 25v-26. VTP = DMTR 374. A-685, 104-105. Cf. GOAR 290, ZER 141-2, ROM 156-7, PAP 102, MER 347-8, GUI 47, NEL 19]:

B5)2°: Εἶτα ἀποδιδοὺς τὸ τρύβλιον[1] ἐκφωνεῖ·[2] Εὐλογητὸς[3] ὁ Θεὸς ὁ φωτίζων καὶ ἁγιάζων πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον[4], νῦν καὶ ἀεὶ

---

1 ειτα αποδιδους το τρυβλιον] και μετα τουτο αποτιθεται το τρυβλιον BAR SEV S-973 Gb7] και αποτιθεται το τρυβλιον POR] και μετα τουτο SIN] και EBE TAK] ειτα Gb14] ειθ'ουτως S-960] και μετα το πληρωσαι το αλληλουια A-685. 2 εκφωνει] εκφω S-960 Gb7] add ουτως SEV S-973 Gb14] add λεγων SIN] add ο ιερευς A-685] om BAR. 3 ευλογητος] ο Θεος A-685] add Χριστος Gb14. 4 ερχομενον εις τον κοσμον] εις τον κοσμον ερχομενον S-973.

L'Euchologe imprimé(5), après une onction sur le front, sur la poitrine et sur le dos avec la formule générale *Le serviteur de Dieu, un tel, est oint*, etc, ajoute des onctions supplémentaires avec d'autres formules:

1: poitrine et dos: *Pour la guérison de l'âme et du corps*;
2: oreilles: *Pour l'écoute de la foi*;
3: pieds: (*Pour*) *qu'il marche* (*sur la voie de*) *tes commandements*;
4: mains: *Tes mains m'ont fait et façonné.*

Mais il continue: «Et lorsque tout son corps a été oint...», montrant par là que les nouvelles onctions (et formules) ont été ajoutées sans toucher l'ancien texte traditionnel.

καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν. *Ὁ λαός·* Ἀμήν[5]. *Καὶ προσφέρεται ὁ βαπτιζόμενος*[6] *ἑνὶ τῶν πρεσβυτέρων*[7] *καὶ λαμβάνων*[8] *ἐκ τοῦ ἁγίου*[9] *ἐλαίου τῷ δακτύλῳ αὐτοῦ*[10] *ποιεῖ σταυροῦ τύπον ἐπὶ τοῦ μετώπου*[11] *καὶ τοῦ στήθους*[12] *καὶ τῶν μεταφρένων*[13]
58 *λέγ⌈ων*[1] · [14] // Χρίεται ὁ δεῖνα[15] ἔλαιον ἀγαλλιάσεως εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν[16]. *Καὶ τότε*[17] *χρίεται ὑπὸ τῶν διακόνων*[18] *ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἁγίου ἐλαίου ὅλον τὸ σῶμα*[19]. [Sequitur B5)3º.]

(5) GOAR 290, ZER 141-2, ROM 157, PAP 102.

---

5 ο λαος· Αμην] νυν και. μετα το αμην POR] των αιωνων. και μετα το αμην Gb7] ο λαος om BAR] ο λαος· Αμην om SEV Gb14] εις τους... Αμην om S-973. 6 και προσφερεται ο βαπτιζομενος] om POR. 7 ενι των πρεσβυτερων] τω ιερει SEV] τω πρεσβυτερω SIN Gb7] ενενι των ιερεων A-685] omm BAR POR S-960. 8 λαμβανων] λαμβανων ο πρεσβυτερος POR TAK] λαμβανων ο ιερευς SEV Gb7] λαμβανει S-956] λαμβανει ο πρεσβυτερος S-973] A-685 λαμβανει ο ιερευς BAR S-960] αλειφει αυτον SIN] και χεων Gb14. 9 αγιου om SIN Gb14. 10 τω δακτυλω, αυτου add και BAR] om SIN] εν τη αριστερα παλαμη της χειρος αυτου μετα της δεξιας των δακτυλων Gb14. 11 μετωπου add αυτου S-960. 12 του στηθους και των μεταφρενων] των φρενων και του στηθους του βαπτιζομενου S-973. 13 μεταφρενων add του βαπτιζομενου BAR POR SEV EBE TAK S-956 Gb7 Gb14 A-685. 14 λεγων] και λεγει BAR POR TAK S-956 S-973 Gb7 Gb14. 15 ο δεινα praem ο δουλος του Θεου S-960 Gb7 Gb14] om S-973. 16 νυν και αει... Αμην omm BAR SIN S-956 S-960 Gb14 A-685] και αει... Αμην om EBE] εις τους... Αμην om S-973] αιωνας... Αμην om SEV. 17 και τοτε] και ειθ'ουτως SEV] ειτα S-960] και τοτε λοιπον Gb7. 18 χριεται υπο των διακονων] υπο των διακονων χριεται BAR] χριεται υπο του διακονου POR SEV S-973] υπο τω διακ. SIN. 19 εκ του αυτου αγιου ελαιου] omm BAR TAK] αυτου omm POR SEV] ολο το σωμα εκ του ελαιου SIN] ολον το σωμα εκ του αγιου ελαιου S-956 S-973 Gb7] ολον αυτου το σωμα υπο του διακονου Gb14 (om εκ του αγιου ελαιου)] αλειφεται υπο του διακονου ολον το σωμα A-685.

Dans le *Trebnik* russe les mains sont ointes avant les pieds. Dans l'antiquité les Russes ont eu d'autres onctions supplémentaires; la très grande diversité des rites de ms à ms voudrait indiquer qu'il régnait une incroyable liberté à l'intérieur d'une même Église avant l'établissement du patriarcat russe et la parution des premiers livres imprimés. Pour l'histoire de cette période nous renvoyons aux ouvrages déjà cités de Dmitrievskii, Almazov et Odintzov(6).

Le *Potrebnik* de Moscou antérieur aux réformes du patriarche Nikon (1654), ou plutôt à son alignement sur les éditions grecques de Venise, prescrit 17 onctions (dont plusieurs doubles): front, yeux, narines, lèvres, tempes, oreilles, poitrine, bras ou mains, paumes (des deux côtés), cœur, tête, nuque, épaule, dos, pieds ou jambes, genoux et plante des pieds; la formule se répète à chaque onction. Le mot *elaion* est traduit par *maslo*(7).

Le *Trebnik* de Lvov de la même époque ne prescrit que les onction de l'euchologe patriarcal: front, poitrine et dos. La formule est dite une seule fois et *elaion* est traduit par *elei*(8).

Les éditions postérieurs se rangent sur l'Euchologe grec imprimé(9).

Remarquons que la formule classique employée lors de l'onction pré-baptismale, appelle l'huile «huile d'allegresse» d'après le Ps 44,7-8, où le Messie est oint par Dieu. S. Cyrille de Jérusalem met en rapport ce texte avec l'onction post-baptismale et identifie cette

(6) Cf. note 3: PRI 287-8, ALM-K 276, Odintzov 76, 148, 256-7.

(7) *Potrebnik* de 1623-5 sous le patriarcat de Filaret Romanov (édition fac-similé de 1877 à l'intention des Vieux-croyants réconciliés ou Edinovertsy) f. 113; *Potrebnik* de 1636, 112v; *P.* de 1651, 103. N.B. Le même *Potrebnik* de 1623-5, cahier 318, 38v, dans le baptême des Latins emploie encore le rite patriarcal: front, poitrine, dos et traduit *elaion* par *elei.* Mais tout le rite est constantinopolitain, y compris la «Catéchèse» du Vendredi Saint (cf. OCP 50, 1984, 377 ss) et le début de la Vigile Pascale (cf. OCP 51, 1985, 74 ss).

(8) *Evkhologion-molitvoslov-trebnik* de Lvov 1645, 23.

(9) *Trebnik* de Lvov 1682, 24-5 et de 1695, 24-5: front, poitrine, oreilles, épaule, mains et pieds; avec la formule classique amplifiée par *Pour que s'ouvre son intelligence pour la compréhension*, etc, pour le front et les formules grecques actuelles pour les autres onctions, en ajoutant une formule originale pour les épaules. Les *Trebniks* de Moscou 1677, 83 et de 1855, 13, ainsi que celui de Kiev de 1857, 23v-24 proposent déjà le rite grec actuel.

«huile d'allegresse» à l'Esprit Saint lui-même([10]). Nous reviendrons plus loin sur ce texte de Saint Cyrille.

La 1ère prière de consécration du *myron* aussi (notre [B8 : 1]) demande à Dieu de faire du *myron* une huile d'allegresse([11]).

Cela nous permet de reproposer la question dejà avancée dans *Les Sacrements* 7([12]), si l'onction pré-baptismale n'a pas été avant les Conciles de Laodicée et de Constantinople I, le vrai sacrement byzantin de «confirmation»; l'onction pré-baptismale de Constantinople ne correspond pas en tout cas à l'onction d'exorcisme de Jérusalem. Nous reviendrons plus tard sur cette question, encore que nous ne prévoyions aucunement pourvoir résoudre le problème en partant des seules données liturgiques dont nous disposons.

CHAPITRE III

IMMERSION BAPTISMALE

A. — Données du Typikon de la Grande-Église.

(Cf. la présentation des documents utilisés dans ce paragraphe dans le chapitre I sur la bénédiction de l'eau et de l'huile baptismales: OCP 51, 1985, 65).

a) LES SYNAXARIA *Patmos 266* (PAT) et *Hagios-Stauros* 40 (HAG):

I°. — Après la première lecture, le patriarche [HAG *ajoute*: descend du *synthronon* (sièges du clergé derrière l'autel)], va aussitôt au «Baptiste» et baptise [HAG: va au grand baptistère... et y célèbre selon le rituel les «illuminations» du baptême]. 2e lecture: d'Isaïe...

([10]) A. PIÉDAGNEL, Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses Mystagogiques,* SC 126, Paris 1966, 122-4.

([11]) GOAR 502, ZER 157, ROM 325, PAP 116. Nous avons traité de cette prière dans OCP 52 (1986) 175, note 54. Cf. aussi EVO 61 et IST 71.

([12]) OCP 52 (1986) 175, note 54.

[HAG: entretemps l'on fait dans le temple les autres lectures, c.-à-d., la 2e lecture: de la prophétie d'Isaïe...](13)

II°. — S'il arrive que le patriarche prolonge le baptême [HAG *ajoute*: on lit par ordre (les lectures) à partir de la 8e, comme prescrit; si, par contre, il est près d'achever de baptiser] après la 7e lecture on lit aussitôt celle de Daniel et ensuite le *Benedicite* (cf. infra).

Si donc, comme indiqué, le patriarche prolonge le baptême, on lit comme suit: 8e lecture des Rois 3e (livre)...; 15e lecture: de la prophétie de Daniel... Le chantre, le *prokeimenon*, disant: *Hymne des trois enfants*, et commence: *Bénissez le Seigneur toutes les œuvres du Seigneur* (Dan 3,57) et le peuple répond: *Chantez et exaltez-le pour les siècles*. Puis (le chantre) psalmodie le reste par versets jusqu'à: *Bénissons le Père, le Fils et le Saint-Esprit*, mais seulement jusqu'à ce que le patriarche franchisse la porte avec les nouveaux-illuminés. En chantant cela les célébrants descendent du *synthronon* et revêtent des aubes blanches(14).

(13) I°: (cf. OCP 51, 1985, 66): PAT 218 = DMITR I, 133: Καὶ μετὰ πρῶτον ἀνάγνωσμα εὐθὺς ἀπέρχεται ὁ πατριάρχης εἰς τὸν Βαπτιστὴν καὶ βαπτίζει. Ἀνάγωσις β'· Ἡσαΐου...; HAG 228v = MAT 84: Καὶ μετὰ τοῦτο κατέρχεται ὁ πατριάρχης ἐκ τοῦ συνθρόνου καὶ ἀπέρχεται εἰς τὸ μέγα βαπτιστήριον... καὶ ποιεῖ κατὰ τὴν τάξιν ἐκεῖ τὰ τῆς βαπτίσεως φωτίσματα. Ἐν τούτῳ δὲ λέγονται εἰς τὸν ναὸν τὰ λοιπὰ ἀναγνώσματα· ἤγουν ἀνάγνωσμα β'· προφητείας Ἡσαΐου...

(14) II°: PAT 218v = DMITR I, 132-3 (HAG 228v-229 = MAT 86): Καὶ ἐὰν συμβῇ παρατεῖναι τὸν πατριάρχην εἰς τὸ βαπτίζειν [HAG add ἀναγινωσκονται ἐνορδίνως ἀπὸ τοῦ η' ἀναγνώσματος καθῶς ὑποτέτακται. Εἰ δὲ πρὸς πλήρωμα ἔχει τοῦ βαπτίζειν] ἀπὸ τοῦ ζ' ἀναγνώσματος εὐθέως ἀναγινώσκεται ὁ Δανιήλ· καὶ μετὰ τοῦτο· *Εὐλογεῖτε*. Εἰ δὲ ὡς προείρηται, παρατείνει ὁ πατριάρχης βαπτίζων, ἀναγινώσκεται οὕτως· ἀνάγνωσμα η'· Βασιλειῶν γ' /219/... Ἀνάγνωσμα ιε'· [HAG add προφητειας] Δανιήλ... Ὁ ψάλτης προκείμενον λέγων οὕτως· *Ὕμνος τῶν τριῶν παίδων*· καὶ ἄρχεται· *Εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα Κυρίου τὸν Κύριον*. Ὁ λαὸς ἀποκρίνεται· *Ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς αἰῶνας*. Καὶ λοιπὸν στιχολογεῖ κατὰ /219v/ στίχον ἕως τοῦ· *Εὐλογοῦμεν Πατέρα, Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα*, καὶ μόνον ἕως οὗ εἰσέλθῃ (HAG: εἰσῆλθεν) ὁ πατριάρχης εἰς τὴν εἴσοδον μετὰ τῶν νεοφωτίστων. Τοῦτο δὲ φάλλοντες κατέρχονται οἱ ἱερεῖς ἐκ τοῦ συνθρόνου καὶ ἀλλάσσουσι στιχάρια ἄσπρα.

b) Le praxapostolos *Dresde 104* (DRE):

Au début de la deuxième lecture le patriarche... va avec les chandeliers au grand baptistère (en passant) par le *skeuophylakion* pour célébrer le baptême... Les garçons sont baptisés dans le bassin de droite, les filles dans celui de gauche([15]).

B. — Données de l'Euchologe constantinopolitain: B5)3°:

TEXTE DE BES, EBE ET TAK

B5)3°: *Après que tous ont été oints, le patriarche revêt un linge et des manchettes et ensuite (les) baptise en disant*: Un tel est baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (maintenant, *etc*: POR SEV EBE Gb7), *à chaque nom (les) faisant descendre (dans l'eau) et remonter. Et après que tous ont été baptisés, il se lave et ôte le linge et les manchettes. Ensuite l'archidiacre ayant dit*: Soyons attentifs, *les chantres, ou le prêtre avec le peuple, commencent*: Heureux ceux dont ont été remises les transgressions (et dont les péchés ont été recouverts: *ajoutent d'autres* MSS) (Ps 31,1), *trois fois, puis*: Gloire au Père.

[Suit B5)4°: onction post-baptismale]([16]).

([15]) DRE 132-3 = DMITR-D 161 (Cf. OCP 51, 1985, 69): При начале второй паремии, патриарх... удаляется с подсвечниками (μετὰ μανουαλίων) через скевофилакию в великую крещальню (ἐν τῷ μεγάλῳ βαπτιστηρίῳ) для совершения крещения... Мальчики крестятся в правой купели, а девочки в левой.

([16]) **BES 58** (GOAR «292»: 293; ASS-II 142; STA 150-151) [BAR 210 (GOAR 294; ASS-II 144; CON 404; ANS 130). POR 86-86ᵛ (ALM-K 22-4); JAC 143). SEV 51-51ᵛ (ALM-K 21). SIN 93ᵛ (DMTR 54). EBE 91-91ᵛ (TRE 360-2). TAK = PRI 14. S-956 (cf. DMTR 16). S-973, 53-53ᵛ (DMTR 93). S-960, 34 (DMTR 195). Gb7 56-56ᵛ (PAS 106). Gb14 26. A-685 105. VTP = DMTR 374. Cf. GOAR 290, ZER 142, ROM 157, PAP 103, MER 348, GUI 47-8, NEL 19-20]:

(58) **B5)3°:** *Ἐν δὲ τῷ ἀλείφεσθαι τούτους ὁ πατριάρχης βάλλει τὸ λέντιον καὶ τὰ μανίκια καὶ μετὰ τοῦτο βαπτίζει λέγων*[1]. Βαπτίζεται ὁ δεῖνα[2] εἰς τὸ ὄνομα τοῦ

1 εν δε τω αλειφεσθαι... βαπτιζει λεγων sic EBE TAK] και μετα τουτο βαπτιζεται υπο του ιερεως λεγοντος BAR] ut BAR, add ουτως POR Gb7] ut

Six mss sur quinze nous donnent une formule de baptême simple: *Un tel est baptizé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit,* sans rien ajouter, à moins qu'ils ne donnent que le début de la formule en supposant le reste connu, comme le font quatre autres mss: BAR et TAK s'arrêtent: *au nom, Sinaï 956* et *Solovetskii sl. 526: du Père.*

Quatre mss: le patriarcal EBE et les très anciens POR SEV et

Πατρὸς[3] καὶ τοῦ Υἱοῦ[4] καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος[5], *ἑκάστῃ πρὸς ῥήσει κατάγων αὐτὸν καὶ ἀνάγων*[6]. *Καὶ μετὰ τὸ βαπτισθῆναι*[7] *πάντας*[8] *νίπτετ⌈αι*[1] *καὶ ἐκβάλλει τὸ λέντιον καὶ τὰ μανίκια. Καὶ τοῦ ἀρχιδιακόνου λέγοντος·* Πρόσχωμεν[9], *ἄρχονται οἱ ψάλται τό*[10]· Μακάριοι ὧν ἀφέθ⌈ησαν[1] αἱ ἀνομίαι[11] *ἢ ὁ ἱερεὺς σὺν τῷ λαῷ τρίτον καὶ οὕτως δοξάζει*[12]. Sequitur B5)4°.

POR sed λεγων A-685] ut POR sed λεγει S-973] ut BAR, om του SEV] και προσφερεται τω ιερει και βαπτιζει αυτον λεγων ουτως SIN] και βαπτιζει αυτον ο ιερευς λεγων ουτως S-956] και λαμβανει αυτον ο ιερευς και βαπτιζει αυτον λεγων S-960] ειθ'ουτως κρατει αυτον μετα των δυο χειρων και καταγει εν τη κολυμβηθρα λεγων Gb14] και ευθεως βαπτιζει ο ιερευς εν τη αγια κολυμβηθρα εν τρισι καταδυσεσι λεγων ουτως VTP. 2 ο δεινα praem ο δουλος του Θεου SIN S-960 Gb7 Gb14. 3 Πατρος add μιαν Gb14] add Αμην VTP. 4 Υιου add δευτερον Gb14] add Αμην VTP. 5 Πνευματος add τριτον Gb14] add Αμην VTP] του Πατρος... Πνευματος om BAR] του Υιου etc omS-956] νυν και αει και add POR] νυν και αει add Gb7] νυν και add SEV] νυν add EBE. 6 εκαστη... αναγων] omm omnia MSS exc EBE TAK, cf. supra Gb14] και ευθεως αναγων αυτον εκ της κολυμβηθρας VTP. 7 και μετα βαπτισθηναι] μετα δε το βαπτισαι S-960] και μετα το βαπτισαι A-685] om Gb14. 8 *παντας* omm BAR SIN Gb14 A-685] *τα* νεοφωτ. S-956] αυτον λαμβανει αυτον και εισερχεται εν τη εκκλησια S-960. 9 νιπτεται... Προσχωμεν omm omnia MSS exc EBE TAK. 10 αρχονται οι ψαλται το] om το EBE] λεγει ο ψαλτης BAR] απαρχεται ο ιερεὺς ψαλλων ουτως POR] απαρχεται ο ιερευς ψαλλειν ουτως SEV] αρχονται ψαλλειν SIN] απαρχεται ο ιερευς S-956] απαρχεται ο ιερευς ψαλλων και λεγων S-973] ψαλλων ουτως S-960] ψαλλει ο ιερευς λεγων ουτως Gb7] και αρχονται ψαλλειν Gb14] απαρχονται ψαλλοντες ουτως A-685] ψαλλει συν τω λαω VTP. 11 ανομιαι] add και εξης POR] και ων επεκαλυφθησαν (αι) αμαρτιαι SEV EBE TAK S-973 S-960 Gb7 Gb14] και ων επ. SIN. 12 η ο ιερευς... δοξαζει] om BAR] και λεγει συν τω λαω τριτον και δοξαζει και μιαν περισσην POR] και λεγει συν τω οχλω τον στιχον τουτον γ' και δοξαζει SEV] και λεγει συν τω λαω τον στιχον τουτον γ' και δοξαζει SIN] τουτο τριτον λεγ. και δοξαζει EBE TAK] και λεγει συν τω λαω τον στιχον τουτον και δοξαζει Gb7] τριτον και δοξαζει Gb14] και λεγ. συν τω οχλω στιχ. γ' και δοξαζει A-685] λεγει γ' ειτα δοξαζει και λεγει· Την χαριν ελαβες, τον Χριστον ενεδυσας, την πιστιν τετηρησε, την πηγην της ζωης του Υιου του Θεου S-973] Δοξα και νυν παλιν το αυτο VTP.

Grottaferrata G.b.VII ajoutent à la formule simple une conclusion doxologique inattendue: ... *au nom du P. et du F. et du S.E. maintenant et toujours*... (sans conclure la phrase). GOAR (290) qui doit en cela aussi suivre l'édition de Venise de 1638, complète la phrase et ajoute: *Amen.*

Le ms *Vatopedi 324* (VTP) du XVe siècle, suivi par les éditions moscovites antérieures au patriarche Nikon, ainsi que par les éditions récentes grecques et russes, retourne à la formule simple mais en ajoutant *Amen* au nom de chaque Personne: ... *au nom du P., amen, et du F., amen, et du S.E., amen*[17].

Les imprimés moscovites qui ont suivi les réformes de Nikon s'alignent sur les éditions venitiennes de l'époque en adoptant soit la conclusion de EBE soit le triple *Amen* de VTP: ... *au nom du P., amen, et du F., amen, et du S.E., amen, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles, amen.* Cette formule restera en vigueur chez les Russes jusqu'à la moitié du XIXe siècle[18].

Les premières éditions vénitiennes, suivies par quelque édition ruthène et romaine, avaient une formule différente: ... *au nom du P., amen, et du F., amen, et du S.E., maintenant et toujours...*, *amen*[19]. Originale la formule de l'Euchologe de Rome de 1873: ... *au nom du P. et du F. et du S.E., amen, maintenant et toujours...*, *amen*[20]. La diversité des éditions s'explique par la diversité des mss qui tombaient entre les mains de l'éditeur. Nous ne connaissons pas d'édition qui rapporte la formule simple de BES.

Mais les mss slaves contiennent d'autres formules curieuses, par ex.: ... *au nom du P., amen, au nom du Fils, amen, au nom du S.E., amen*[21].

Pour le rituel du baptême lui-même il semble bien qu'un rite mixte, mi-immersion (partie basse du corps) mi-infusion (partie hau-

[17] *Potrebnik* de Moscou 1623-5, 113v; 1636, 113; 1651, 103v. *Trebnik* de Moscou 1911, 24; 1956, 27; *T.* de Varsovie 1925, 24. *Euchologion* de Venise 1877, 142; ZER 142; PAP 103 (avec une note où est cité Néophyte Rhodinos opposé à cet ajout contraire au texte de Mt 28,19).

[18] *Euchologion* de Venise 1705, 114; 1745, 111; 1776. *Trebnik* de Moscou 1677, 83; 1855, 13; 1857, 21. *Trebnik* de Lvov 1682, 25; 1695, 25; Kiev 1857, 24.

[19] Venise 1571, 66v; Lvov 1645, 23v; Rome 1754, 134.

[20] ROM 157.

[21] ALM-K 342.

te), ait été couramment pratiqué en Russie au moins pour les enfants(22).

Les mss patriarcaux ne donnent pas beaucoup de détails sur la cérémonie de l'immersion baptismale, tant elle devait être connue à tout célébrant. BES EBE et TAK indiquent que le ministre baptisant fait entrer et sortir (de l'eau) le baptisé à chaque nom (de la Trinité). Cela suppose que le sujet était descendu dans l'eau auparavant en restant la tête et les épaules hors de l'eau et que le ministre les faisait plonger complètement et remonter par trois fois; le texte n'exclurait pas une sortie complète de l'eau pour replonger et ressortir au nom de chaque Personne de la Trinité, mais un tel exercice plutôt violent semble plus qu'improbable.

À côté du baptistere de l'angle Ouest de Sainte-Sophie se trouve encore une ancienne vasque baptismale creusée dans un imposant bloc de pierre blanche de quelque 3,3 m de long sur 2,5 de large et 1,60 de haut. Le bloc était aux deux tiers enfoncé dans le pavement ou plus probablement couvert par des marches ascendantes; la margelle, restant découverte, n'avait pas plus de 55 cm de haut. L'intérieur de la vasque semble avoir mesuré 2,8 par 2 m; nous calculons la profondeur à quelque 1,4 m. Trois marches descendantes vers l'intérieur de chacun des côtés dans le sens de la longueur devaient permettre la descente progressive dans l'eau avec la possibilité de s'arrêter là ou l'on ne perdait pas pied(23).

(22) PRI 289-293; ALM-K 310-321.

(23) Cf. Th. Mathews, *The Byzantine Churches of Istanbul*, Pennsylvania 1976, p. 312, nº 31-39 et R. Van Nice, *Saint Sophia in Istanbul, An Architectural Survey*, Washington D.C. 1965, plate 13. Nous reviendrons plus loin sur la question de l'emplacement du «Grand Baptistère»; de cet emplacement dépend en effet que la vasque ait été ou non celle des baptêmes du Samedi Saint, car vu ses dimensions il semble peu probable qu'elle ait été déplacée du lieu du baptistère devenu sous les Ottomans monument funéraire. Cf. une autre vasque plus petite et d'une forme différente dans W. Lethaby et H. Swainson, *The Church of Sancta Sophia Constantinople, A Study of Byzantine Building*, London et N.Y. 1894, p. 82, se trouvant dans le Muséum Impérial et que les auteurs pensent être aussi de Sainte-Sophie; elle a un seul escalier, la partie opposée comportant un creux ce qui aurait facilité l'approche du ministre au baptisé. Nous ne pensons pas que dans l'antiquité on ait pu appeler ce type de vasque autrement que *phialî*; la *kolymbîthra* ou bassin dont parle notre Euchologe devait être plus grande. Le *Potrebnik* de Moscou de 1623-5 (cahier 318, f. 39) admet encore qu'on puisse baptiser dans un cours d'eau profonde où le sujet ne touche pas le fond et doit être soutenu

EXCURSUS: LE «GRAND BAPTISTÈRE»

Dejà dans des articles précédents (sur l'évolution des rites de l'initiation(24), sur la procession au Grand Baptistère prévue par l'euchologe patriarcal après les vêpres(25) et sur la bénédiction de l'eau baptismale(26)) nous avons parlé de la difficulté à identifier l'emplacement des deux baptistères de Sainte-Sophie: le «Grand», qui servait pour les baptêmes de la Nuit de Pâques (*le patriarche va au «Baptiste» / au grand baptistère*)(27) et probablement pour le jour de l'Epiphanie (il *monte au «photistîrion»*)(28); et le «Petit» où l'on baptisait le Samedi de Lazare (il *descend au petit baptistère*)(29), le Samedi Saint après les matines (il *baptise dans le petit baptistère*)(30) et le dimanche de la Pentecôte (il *descend au baptistère*)(31). Des verbes «monter» et «descendre» on peut déduire que le Grand Baptistère était en haut tandis que le petit était en bas, ce qui devrait nous aider à identifier l'emplacement de chacun des deux baptistères.

Les opinions sur l'emplacement du Grand Baptistère s'opposent, les chefs de file étant Antôniadîs(32) d'une part, qui le place à l'angle Ouest de Sainte-Sophie, là même où se trouvait l'oratoire du Baptiste avant la construction de l'actuel édifice de Sainte-Sophie(33), et qui devint baptistère par la suite et plus tard encore, mausolée turc;

---

par des liens passant sous ses bras. Cf. un article intéressant sur les baptistères en général: D. GELSI, «*Date alla Chiesa un volto pasquale*» (Kyrillonas), *Alcune considerazioni sui battisteri paleocristiani, Rivista Liturgica* 61 (1984) 571-590.

(24) EVO (cf. note 11) p. 38, note 22, p. 54, note 70.

(25) OCP 44 (1978) p. 127, note 55.

(26) OCP 51 (1985) p. 67, note 16.

(27) DMITR I, 133; MAT II, 84.

(28) MAT I, 184; DMITR I, 41 renvoie au rite du dimanche de la Pentecôte, qui autrefois, avec toute la partie du *kanonarion* du Carême et du Temps Pascal, devait se trouver en tête du volume.

(29) MAT II, 62; DMITR I, 126 ne précise pas l'endroit des baptêmes.

(30) MAT II, 84; DMITR I, 132 ne prévoit pas de baptême.

(31) DMTR I, 147; MAT II, 136.

(32) E. ANTÔNIADÎS, *Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας*, (Paris) Athènes 1907, I vol., pp. 123-130 et planche 17.

(33) Cf. auteurs cités dans OCP 51 (1985) 67, note 16.

et de l'autre, Ebersolt(34), qui place le Grand Baptistère, aujourd'hui disparu, quelque part à côte du *Skeuophylakion* et de l'oratoire (des chaînes) de Saint-Pierre à l'angle Est de l'église(35). DRE et BES semblent donner raison à Ebersolt puisqu'ils placent l'onction post-baptismale dans l'église Saint-Pierre (qui était une vraie église avec sanctuaire et autel). Encore une raison en faveur d'Ebersolt, le fait de la situation du Grand Baptistère sur une hauteur; le côté Nord-Est de Saint-Sophie est en effet en légère surélévation; mais Antôniadîs explique la rubrique qui fait allusion à une montée, par l'existence de marches tout autour du bassin, ce qui est vrai si ce bassin s'identifie avec la vasque se trouvant encore aujourd'hui à côté du baptistère de l'angle Ouest, dont il a été question plus haut.

Les deux auteurs concordent sur l'entrée des néophytes par la porte principale du grand narthex Nord-Ouest, même si chacun propose un itinéraire différent pour y arriver. Essayons de les présenter avec concision.

Selon l'hypothèse d'Antôniadîs, le patriarche descendait du trône de l'abside et se dirigeait par le côté droit de l'église vers le baptistère de l'angle Ouest, en passant par un *skeuophylakion* (comme disent DRE et BES) que notre auteur identifie avec le *diakonikon* de l'angle Sud. De là le patriarche longeait le côté Sud-Ouest de l'église, par l'extérieur ou par l'intérieur, pour arriver au vestiaire (*apodyton*) du baptistère; il montait à la chambre haute (sur l'*apodyton*?) pour se changer. Puis il gagnait le baptistère soit en redescendant le même escalier et en traversant l'*apodyton*, soit par une porte donnant directement de la chambre haute au baptistère; de toute façon il descendait.

Les baptêmes se faisaient dans deux piscines séparées, selon DRE; deux vasques semblables à celle précédemment décrite devaient exister. Chose possible si chaque bloc de pierre mesurait 3,5 par 2,5, puisque la distance de mur à mur de la pièce octogonale du baptistère Ouest est de 14 m. DRE et BES plaçant l'onction post-baptismale dans l'église Saint-Pierre, il faudrait identifier celle-ci avec l'*apodyton* où d'autres documents (EBE TAK) placent la même onction. Après celle-ci, la procession se dirigeait vers l'entrée du pro-

(34) J. Ebersolt, *Sainte-Sophie de Constantinople. Étude de topographie d'après les cérémonies*, Paris 1910, 29-36.

(35) Cf. Antôniadîs II, pp. 143-163.

naos de Saint-Michel ou porte de l'Horloge, dite aussi Belle Porte, dans l'angle Ouest par où l'on entre aujourd'hui encore à Sainte-Sophie. Du pronaos on passait au propylaeum et de là au narthex intérieur. La «seconde entrée» de nos documents pourrait bien être cette porte ornée par la mosaïque de la Theotokos ayant à ses flancs Costantin et Justinien. Du narthex la procession pénétrait dans la nef de la façon si solennelle décrite par nos documents (cf. infra).

Dans l'hypothèse d'Antôniadîs le Petit Baptistère était à côté de la grande abside. C'est là que le pèlerin russe entre 1424 et 1453 place une vasque, où, d'après certains textes (cf. infra), «l'on baptise les enfants des empereurs», près de l'église Saint-Nicolas qui servait de *prosphygion* ou asile aux persécutés([36]).

Dans l'hypothèse d'Ebersolt, le patriarche quittait le sanctuaire du côté opposé, c.-à-d. vers le côté gauche de l'église et se rendait au Grand Baptistère en passant par le seul *Skeuophylakion* connu, l'édifice rond de l'angle Est. (Ebersolt exclut avec raison que cet édifice ait pu être le Grand Baptistère; il n'avait que 11 m de diamètre contre les 14 m de mur à mur du baptistère octogonal de l'angle Ouest, qui dans sa théorie devient le Petit Baptistère). Puisque le *Skeuophylakion* ne semble pas avoir eu plus d'une porte, le «*dia*» des documents signifie que le patriarche passait à côté de l'édifice et ne le traversait pas. Justement une galerie séparait le mur de l'église de celui du *Skeuophylakion*. Une petite porte dans le bas-côté Nord-Est de l'église qui donnait sur ce couloir a toujours existé. Paul le Silentiaire (VIe siècle) dit que par elle passait le peuple pour se rendre aux «bains purs» (*akhranta loutra*)([37]) «qui purifient l'âme et lavent les souillures»([38]). Ce pluriel pourraient correspondre au double bassin de DRE si nous pouvions identifier les «bains purs» avec le baptistère; de toute façon nous ne savons pas où ils se trouvaient exactement; sûrement près d'un point d'eau, surtout si l'on pense au

([36]) Mais une lecture critique de ce texte exclue le baptême des princes: G. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Dumbarton, Washington 1984, 139: cf. apparat n° 177.

([37]) Cf. plan général de l'ancienne Saint-Sophie dans Antôniadîs I, planches 16 et 17 et dans Antôniadîs II, pp. 163-169. Cf. Van Niece, planche 15.

([38]) (Éd.) I. Bekkerei, *Pauli Silentiarii Descriptio S. Sophiae et ambonis* (= Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae) Bonn 1837, p. 28 (v. 563 ss): cf. Ebersolt 33 et Antôniadîs I, 69.

volume d'eau nécessaire pour remplir de vrais bassins. La Grande-Église semble avoir bénéficié des innombrables puits et citernes de l'ancienne acropole sur laquelle elle était bâtie.

Derrière l'abside centrale nous pourrions situer le baptistère soit dans l'église Saint-Nicolas avec son *prosphygion* (on sait justement que ces asiles étaient habituellement le maître-autel ou les fonts baptismaux), soit dans la petite cour, qui d'après le pèlerin russe, possedait déjà une vasque «baptismale», soit dans un autre endroit en connexion avec le «Saint-Puits» de l'angle Sud(39).

L'emplacement du baptistère quelque part derrière l'abside a l'avantage du voisinage de Saint-Pierre où devaient avoir lieu les onctions post-baptismales; la supposition est favorisée, pensons-nous, par la rubrique du passage du côté du *Skeuophylakion.* Pour aller derrière l'abside on aurait pu sortir de l'église par une porte plus proche du sanctuaire; la rubrique prescrirait pour une raison qui nous echappe un chemin plus long en faisant un détour.

Contre un voisinage trop rapproché entre baptistère et église Saint-Pierre joue le verbe employé par les documents pour dire que le patriarche se rend de l'un à l'autre: il suppose un certain trajet, donc une certaine distance.

Nous pensons que le baptistère devait se trouver sur un lieu un peu élevé, pour justifier le verbe «monter» employé par nos sources. Nous le placerions de préférence sur la seule petite élévation de terrain existant vers le Nord de l'église, pas trop loin cependant de Saint-Pierre.

Après l'onction post-baptismale à Saint-Pierre, selon l'hypothèse d'Ebersolt la procession avait un bien long parcours à faire tout au long du mur Nord-Est en traversant la cour ou sous la galerie qui semble avoir existé contre le mur de l'église, pour pénétrer, en descendant quelques marches, par la porte du narthex opposée à la Belle Porte.

Dans ce cas le baptistère octogonal de l'angle Ouest n'aurait été que le Petit Baptistère. Possibilité confirmée par le fait que les jours où le baptême avait lieu après les matines, le patriarche n'accompagnait pas les néophytes à l'intérieur de l'église mais restait sur place pour attendre le *basileus* qui venait pour la messe et qui retirait sa couronne justement dans le *mîtatorion* (*mutatorium*) du propylaeum, à côté de la Belle Porte.

(39) Cf. ANTÔNIADÎS II, 16 ss.

CHAPITRE IV

ONCTION POST-BAPTISMALE

A. — Données du Typikon de la Grande-Eglise:

a) LES SYNAXARIA *Patmos 266* (PAT) et *Hagios Stauros 40* (HAG):

Tandis que le patriarche administre l'onction avec le *myron* aux nouveaux-illuminés le premier primicère des chantres dit: *Vous qui avez été baptisés dans le Christ: vous avez revêtu le Christ (Gal 3,27), alléluia.* [Seul PAT: Verset: *Dieu règne (vêtu) de majesté* (Ps 92,1[a]). *Vous avez revêtu le Christ, alléluia.* Et ainsi à chaque verset, jusqu'à la fin du psaume (Ps 92), on dit: *Vous avez revêtu le Christ, alléluia*] (40).

b) LE PRAXAPOSTOLOS *Dresde 104* (DRE):

Le patriarche se rend avec eux (les nouveaux-baptisés) à Saint-Pierre, où un peu plus tôt le second célébrant ou l'un des prêtres-catéchistes a porté le saint *myron*. Le patriarche entre dans l'église Saint-Pierre, s'approche de la sainte table et la bénit avec les cierges, puis, s'appuyant sur le tapis étendu sur l'enceinte du sanctuaire oint les nouveaux-baptisés avec le saint *myron* sur le front, les yeux, les narines, les lèvres et les deux oreilles en disant: *Sceau du don de l'Esprit Saint.* Les chantres pendant ce temps chantent: *Vous qui avez été baptisés dans le Christ* (41).

---

(40) PAT 219[v] = DMITR I, 134 (HAG 229 = MAT 88): Τοῦ δὲ πατριάρχου χρίοντος τῷ μύρῳ τοὺς νεοφωτίστους ὁ πρῶτος πριμικήριος τῶν ψαλτῶν λέγει· *Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε· Χριστὸν ἐνεδύσασθε, ἀλληλούια.* Στίχος· *Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν, εὐπρέπειαν. Χριστὸν ἐνεδύσασθε, ἀλληλούια.* Καὶ κατὰ στίχον ἕως οὗ πληρωθῇ ὁ ψαλμὸς λέγει· *Χριστὸν ἐνέδυσασθε, ἀλληλούια*[1].

(41) DRE (132...) = DMITR-D 162: патриарх с ними отправляется в

---

1 Στιχος... αλληλουια om HAG.

B. — Données de l'Euchologe constantinopolitain: B5)4°.

TEXTE DE BES EBE (ET TAK)

B5)4°: *Et après cela, le diacre fait la prière* (SIN: *la prière synaptie*; Gb7: *la synaptie*; VTP: *la petite synaptie*; S-973: En paix prions le Seigneur. Pour la paix d'en haut, *etc.*, *cf. apparat*); (*le patriarche*) *dit*:

[B5 : 4]: BES:

1 Tu es béni, Seigneur Dieu tout-puissant,
2 source du bien, soleil de justice,
3 qui as fait luire sur ceux qui étaient dans la ténèbre
la lumière du salut
par la manifestation de ton Fils unique, notre Dieu;
4 qui nous as fait la grâce à nous indignes,
de la bienheureuse purification dans l'eau sainte
5 et de la divine sanctification dans l'onction vivifiante;
6 qui maintenant as bien voulu
que renaissent par l'eau et par l'Esprit
tes serviteurs qui viennent d'être illuminés
7 et qui leur as fait don de la rémission
des péchés volontaires et involontaires:
8 Toi-même, Maître tout miséricordieux,
9 fais-leur aussi la grâce du sceau du don
de ton saint et tout puissant et adorable Esprit
10 et de la participation au saint Corps
et (EBE *et autres* MSS *ajoutent*: précieux) Sang de ton Christ;
11 gardes-les dans la sanctification,

храм св. Петра (εἰς τὸν ἅγιον Πέτρον), куда несколько раньше второй священник или один из иереев-огласителей относит св.миро. Патриарх, вступив в церковь св. Петра, подходит к святому престолу и благословляет его свечами, а потом, облокотившись на ковер, положенный на алтарной преграде, помазует св. миром новокрещенных на челе, на глазах, на ноздрях, на устах и на обоих ушах, говоря: *Печать дара Духа Святаго.* Певцы в это время поют: *Елицы во Христа крестистеся.*

12 affermis-les dans la foi orthodoxe,
13 délivre-les du malin et de tous ses vices,
14 conserve leurs âmes dans la pureté et dans la justice
par une crainte salutaire de toi,
15 afin que t'étant agréables en toute œuvre et parole,
16 ils deviennent fils et héritiers de ton céleste royaume.
D. Car tu es notre Dieu:
un Dieu qui a pitié et qui sauve,
et à toi (*autres* MSS *ajoutent*: nous rendons gloire, Père, *etc.*).

Après cette prière (*le patriarche*) *ôte les ornements des baptêmes et revêt ceux de la liturgie. Il se rend à Saint-Pierre* (*sort au vestiaire du baptistère*: EBE TAK) *et pendant que le chantre dit*: Vous qui avez été baptisés dans le Christ (*autres MSS ajoutent*: vous avez revêtu le Christ) (Gal 3,27), *il oint les baptisés avec le saint* myron *en faisant un signe de croix sur* (*leur*) *front,* (*leurs*) *yeux,* (*leurs*) *narines,* (*leur*) *bouche et* (*leurs*) *deux oreilles,* (*il*) *dit* (EBE *et autres* MSS: *disant*): Sceau du don de l'Esprit Saint. [Suit B5)5°: entrée dans le temple et liturgie] ([42]).

([42]) **BES 58-58ᵛ** (GOAR «292»: 293; ASS-III 60-61; STA 151-152) [BAR 211-214 (GOAR 294; ASS-III 62; CON 404-5; ANS 131-2). POR 86ᵛ-87ᵛ (ALM-K 24-6; JAC 144-6). SEV 51ᵛ, incomplet (ALM-K 21). SIN 93ᵛ-94ᵛ, incompl. (DMTR 54). EBE 91ᵛ-92 (TRE 363-6). TAK = PRI 14-5. S-956 (DMTR 17). S-973, 53ᵛ-54 (DMTR 93). S-960, 34-45 (DMTR 195). S-971 (145?) = DMTR 253. Gb7, 56ᵛ-57 (PAS 106). Gb14, 26-27. A-685, 105-107. VTP = DMTR 374. Cf. GOAR 290-1, ZER 142-3, ROM 157-158, PAP 103-4, MER 348-9, GUI 49-50, NEL 20-1]:

(58) **B5)4°:** *Καὶ μετὰ τοῦτο*[1] *ποιοῦντος τοῦ διακόνου εὐχὴν*[2] *λέγει*[3]· [B5 : 4]:

---

1 Και μετα τουτο sic EBE TAK] και SIN Gb14 VTP] omm S-973 S--960. 2 ποιουντος του διακονου ευχην] π.τ.δ. ευχην συναπτην SIN] π.τ.δ. · Του Κυριου δεηθωμεν TAK] π.τ.δ. συναπτην Gb7] π.τ.δ. μικραν συναπτην VTP] Εν ειρηνη του Κυριου δεηθωμεν. Υπερ της ανωθεν ειρηνης. Υπερ των καταξιωθεντων αδελφων ημων αναγεννηθηναι δια του αγιου βαπτισματος και δεξασθαι την χαριν του αγιου Πνευματος του Κυριου δεηθωμεν. Οπως Κυριος ο Θεος ημων ασπιλους και αμωμους αυτους διατηρησαι μεχρι τελους ζωης αυτων. Υπερ του ρυσθηναι ημας S-973] λεγει · Κυριε ελεησον. Ευλογησον. Του Κυριου δεηθωμεν Gb14] omm S-960 A-685. 3 λεγει] επευχεται ο αρχιερευς EBE] ε. ο ιερευς SEV S-956 VTP] ε. ο ι. την ευχην ταυτην BAR] ε. ο ι. λεγων ουτως POR] ε. ο ι. εις το αγιον μυρον TAK] και παλιν ο ι. ε.

APPENDICE DE POR:

(Après l'onction post-baptismale comme BES:) le diacre dit en-

---

Εὐλογητὸς εἶ Κύριε[4] ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ. ἡ πηγὴ τῶν ἀγαθῶν. ὁ ἥλιος τῆς δικαιοσύνης. ὁ λάμψας τοῖς ἐν τῷ σκότει φῶς σωτηρίας διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν. καὶ χαρισάμενος ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις τὴν μακαρίαν κάθαρσιν ἐν τῷ ἁγίω ὕδατι[6]. καὶ τὸν θεῖον ἁγιασμὸν ἐν τῷ ζωοποιῷ χρίσματι. ὁ καὶ νῦν εὐδοκήσας ἀναγεννῆσαι τοὺς δούλους
(8v) σου τοὺς νεο // φωτίστους[7] δι'ὕδατος καὶ πνεύματος. καὶ τὴν[8] ἑκουσίων καὶ ἀκουσίων ἁμαρτημάτων ἄφεσιν αὐτοῖς[9] δωρησάμενος. αὐτὸς οὖν δέσποτα πολυεύσπλαγχνε[10]. χάρισαι αὐτοῖς[11] καὶ τὴν σφραγῖδα τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου καὶ παντοδυνάμου καὶ προσκυνητοῦ σου Πνεύματος. καὶ τὴν μετάληψιν τοῦ ἁγίου[12] σώματος καὶ[13] αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου. φύλαξον αὐτοὺς ἐν τῷ[14] ἁγιασμῷ[15]. βεβαίωσον ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ πίστει. ῥῦσαι ἀπὸ τοῦ πονηροῦ καὶ πάντων αὐτοῦ τῶν ἐπιτηδευμάτων[16]. καὶ τῷ σωτηρίῳ σου φόβῳ ἐν ἁγνείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ τὰς ψυχὰς αὐτῶν[17] διατήρησον. ἵνα ἐν πάντι ἔργῳ καὶ λόγῳ εὐαρεστοῦντες σοι υἱοὶ καὶ κληρονόμοι τῆς ἐπορανίου σου γένωνται[18] βασιλείας[20]. Ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν· Θεὸς τοῦ ἐλεεῖν καὶ σώζειν. καὶ σοι[21]. *Καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν ταύτην[22] ἀποδύεται τὴν στολὴν τῶν βαπτισμάτων καὶ βάλλει τὰ τῆς λειτ⌈ουργίας⌉[23]. Καὶ ὑπάγ⌈ει⌉ εἰς τὸν ἅγιον Πέτρον[24] καὶ τοῦ ψάλτου λέγον-*

S-960] ποιει ο ι. την ευχην ταυτην SIN] λεγει ο ι. την ευχην ταυτην Gb7] ευχη λεγει του μυρου S-973] om Gb14. 4 ει Κυριε om Gb7. N.B.: orationem non comparavi cum TAK VTP. 5 omm τω omnia MSS ZER. 6 υδατι sic omnia MSS] add τουτω BAR] βαπτισματι ZER. 7 τους δουλους σου τους νεοφωτιστους sic fere omnia MSS] om δουλους Gb7] τον δουλον σου τον νεοφωτιστον SEV ZER. 8 την add των omnia MSS ZER. 9 αυτοις omnia MSS (SEV incompl.)] αυτω ZER. 10 Δεσποτα πολυευπλαγχνε fere omnia] Δεσποτα βασιλευ ευσπλαγχνε EBE Gb14] Δεσποτα παμβασιλευ ευσπλαγχνε ZER. 11 αυτοις MSS] αυτω ZER. 12 αγιου add σου A-685. 13 σωματος και om POR] add του τιμιου BAR SIN EBE S-956 S-973 A-685 Gb14. 14 τω add σω ZER. 15 αγιασμω] φοβω σου SIN. 16 αυτου των επιτηδευματων fere omnia MSS] των επιτηδευματων αυτου Gb7 ZER] αυτου των επερχομενων S-960. 17 τας ψυχας αυτων] την ψυχην αυτου ZER. 18 ευαρεστουντες] ευαρεστων ZER. 19 υιοι – κληρονομοι – γενωνται] υιος – κληρονομος – γενηται ZER. 20 βασιλειας add εκφω BES EBE in marg] εκφωνησις POR] omm BAR SIN S-960 Gb7 Gb14] add Αντιλαβου σωσον ελεησον. Της παναγιας S-973. 21 και σοι add την δοξαν αναπεμπομεν τω Πατρι και τω Υιω BAR] usque Πατρι S-960] add εις τους αιωνας Gb14. 22 μετα την ευχην ταυτην: om ταυτην SIN] omm S-973 S-956 A-685 Gb7 Gb14] ειθ'ουτως S-960 VTP S-973. 23 αποδυεται... λειτουργιαν tantum EBE TAK] reliqua MSS omm. 24 Και υπαγει εις τον αγιον Πετρον] εξερχεται εν τω αποδυτω του βαπτισ-

core: *Vous qui avez été baptisés* etc; suit une «prière du myron» et l'entrée dans le temple(43).

APPENDICE DE S-973:

(Après l'onction post-baptismale comme BES:) «prière du diadème» et imposition de celui-ci avec une nouvelle prière. Suit l'entrée

---

τος[25]· Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε[26], *χρίει*[27] *τῷ ἁγίῳ μύρῳ τοὺς βαπτισθέντας*[28] *ποιῶν*[29] *σταυροῦ*[30] *τύπον ἐπὶ τοῦ μετώπου*[31], *τῶν ὀφθαλμῶν*[32], *τῶν μυκτήρων*[33], *τοῦ στόματος καὶ τῶν δύο*[34] *ὤτων*[35], *λέγει*[36]· Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος ἁγίου[37]. Sequitur B5)5°.

(43) Ad B5)4° add **POR 87v-88** (ALM-K 26: transcription négligée; JAC 146). [*Synodal gr. 281* (XV s.) = PRI 22, note 4; *Laura 21* (a.D. 1536) = DMTR 757]:

(87v) *Εὐχὴ τοῦ μύρου· ὁ διάκονος·* Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε. Εὐδόκησον δὲ (δε om ALM-K) Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν καὶ ταύτην τὴν συμπληρωτικὴν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος οἰκονομίαν τελείωσας ἐπὶ τοὺς δούλους σου τούτους (τοὺς δὲ ALM-K) τοὺς κατηχηθέντας καὶ βαπτισθέντας ἐπὶ τῷ ὀνόματί σου τῷ ἁγίῳ ὥστε καθάπερ δία τῆς τοῦ ἐλαίου χρίσεως (χριστως ALM-K) προκαθαρίσας καὶ φωτίσας καὶ τῆς διαβολικῆς ἐνεργείας ἀπάλλαξας (ἀπολλάξας ALM-K) οὕτως καὶ διὰ τῆς σφραγίδος τοῦ τιμίου καὶ ἁγίου μύρου βεβαιωθῆναι αὐτοὺς (αὐτὸν ALM-K) καὶ στηριχθῆναι τῇ χάριτι τοῦ ἁγίου σου
88 Πνεύματος καὶ διὰ (διὰ καὶ ALM-K) τοῦ μονογενοῦς // σου Υἱοῦ καὶ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (σου Υἱοῦ σου Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ — 87v — ALM-K). *Ἐκφώνησις·* Ὅτι ἐλεήμων καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς ὑπάρχεις.

τηριου EBE TAK] reliqua omm. 25 και του ψαλτου λεγοντος] λεγει BAR] λεγοντος του ψαλτου SIN A-685] και απαρχεται ο ιερευς ψαλλειν S-956] λεγ. S-973] omm S-960 Gb14. 26 Οσοι... εβαπτισθητε: add Χριστον ενεδυσασθε BAR] om S-960. 27 χριει] και χ. Gb14] ειτα χ. S-960] μετα τουτο χ. S-956] ειθ'ουτως χ. ο ιερευς VTP] χ. ο ι. BAR Gb7 A-685] ο δε ι. χ. S-973. 28 τω αγιω μυρω τους βαπτισθεντας] το αγιον μυρον τους β. A-685] το μυρον τους β. S-973] τους β. τω αγιω μυρω EBE TAK] τους β. το αγιον μυρον BAR] αυτους τω αγιω μυρω SIN] τον βαπτισθεντα τω αγιω μυρω VTP] αυτον τω αγιω μυρω S-960] αυτον το αγιον μυρον Gb14. 29 ποιων add του POR] τον του SIN. 30 σταυρου add τον Gb7] σταυρους τρεις A-685. 31 μετωπου add αυτου και S-973] add και reliqua MSS exc VTP. 32 οφθαλμων add και omnia exc VTP. 33 μυκτηρων add και omnia exc VTP. 34 δυο omm SIN S-956 Gb14 VTP. 35 ωτων] ωτιων S-973 Gb7 Gb14] add και τας χειρας SIN. 36 λεγει] λεγων BAR SIN EBE TAK S-956 S-960 Gb7] λεγων ουτως POR Gb14. 37 αγιου add Αμην SIN S-960.

dans le temple([44]). Grégoire de Nysse fait allusion au diadème des néophytes: PG 35,1200.

*
* *

Un de nos critères pour l'attribution d'un certain nombre d'euchologes mss à la tradition constantinopolitaine est précisément celui des parties du corps ointes après le baptême et de la formule récitée lors des onctions. D'après la tradition constantinopolitaine on ne faisait que cinq onctions sur la tête (dont trois doubles): front, yeux, narines, bouche et oreilles; et l'on ne prononçait qu'une seule fois la formule: *Sceau du don de l'Esprit Saint*, sans ajouter *Amen*([45]). Nous avons répérés 13 euchologes qui rapportent cette tradition (cf. infra); quelque rare ms ne fera qu'ajouter l'*Amen* à la formule des premiers, mais d'après d'autres mss que nous citerons plus loin, l'*Amen* était dit par le peuple, non par le célébrant. Dans d'autres manuscrits le nombre des onctions augmentera jusqu'au double (tout en diminuant parfois quelques unes des onctions de la tête) et des formules nouvelles s'ajouteront à la formule classique.

Les variantes sont vraiment trop nombreuses; sans doute faut-il penser à des traditions locales antérieures à l'implantation du rite byzantin dans les zones d'autres patriarcats orientaux, mais une part de cet apport nouveau à l'ancien fond constantinopolitain pourrait aussi être dû à un certain genre de dévotion paraliturgique fort fréquent dans l'histoire du culte. A titre d'exemple nous avons tenté

([44]) Ad B5)4° add **SINAI 973**, 54-54v (DMTR 93-94):
4) *Καὶ μετὰ τὸ χρισθῆναι τοὺς νεοφωτίστους τὸ ἅγιον μύρον, κρατούμενον τὸ διάδημα ὑπὸ τοῦ διακόνου λέγει ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν τοῦ διαδήματος·* Τὴν ἐν τῷ φωτὶ
4v ζωὴν ἔδωκας Δέσποτα τοῖς δούλοις σου διὰ τοῦ ἁγίου σου βαπτίσματος // καὶ τῶν φρικτῶν μυστηρίων τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου καὶ ἀξίωσον ἐνοικεῖσαι ἐν αὐτοῖς καὶ ποίησον αὐτοὺς ναὸν τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος καὶ σκέπασον αὐτοὺς ὑπὸ τὴν κραταιάν σου χεῖρα πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν. Σὺ γὰρ εἶ ὁ εὐλογῶν καὶ ἁγιάζων τὰ σύμπαντα καὶ σοὶ τὴν δόξαν. *Καὶ μετὰ τὸ* Ἀμήν *ἐπιτίθη* (DMTR *ἐπιτίθησι*) *τὸ διάδημα λέγ⌜ων⌝ τὴν εὐχήν·* Εὐλογητὸς εἶ Κύριε ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ὁ ἐνδύσας τὸν δοῦλον σου Πνεύματος ἁγίου δικαιοσύνην καὶ τὸν στέφανον τῆς δόξης ἐπέθηκας ἐπ'αὐτὸν καὶ ἠγαλλιάσατο ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, ο⌜ὐ⌝ φοβήθησεται ὅρασιν διωγμῶν ἀπὸ θλίφεως ὅτι ἐπέθηκας ἐπ'αυτὸν τὴν χεῖρα σου ἵνα δοξάζῃ τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου. *Καὶ εἰσέρχεται ὁ ἱερεὺς μετὰ τῶν νεοφωτίστων εἰς τὴν εἴσοδον καὶ γίνεται ἀκολούθως πᾶσα ἡ θεῖα λειτουργία.* Sequitur solutio diadematis octavo die.

([45]) Cf. supra p. 80; cf. aussi OCP 50 (1984) 49; OCP 49 (1983) 288; OCP 48 (1982) 289.

une classification de ces rituels d'onction post-baptismale d'après les euchologes à notre disposition sans faire une recherche exhaustive de tout le matériel existant. En plus des documents décrits par Dmitrievskii (DMTR et PRI), Almazov (ALM-K) et Krasnosel'tzev (KRA) nous nous servons des euchologes de Grottaferrata et bien sûr des euchologes «patriarcaux» qui sont à la base de nos recherches, à l'exception de SEV et COI qui ont perdu ces textes. D'autres éditions comme celles de Kekelidze (KEK) ne nous ont pas fourni des indications utiles.

Pour classifier d'une manière adéquate les manuscrits étudiés nous avons adopté une siglaison formée de trois éléments: un chiffre romain de V à I pour les onctions classiques de la tête rapportées par le ms en question, un chiffre arabe à partir de 1 pour les onctions supplémentaires et une lettre pour les formules d'onction.

A: Formule simple, une seule fois

V 0 A: V = 5 onctions classiques (front, yeux, narines, bouche, oreilles), O = aucune onction supplémentaire, A = formule simple sans indication de répétition: *Sceau du don de l'Esprit Saint* (sans *Amen*): 13 manuscrits: BES, BAR, POR, EBE; TAK (*Synod. 279* = PRI 14-5); *Sinaï 956, 973, 971; Grottaferrata G.b.VII, G.b.XIV; Athènes 685*; VTP (*Vatop.* 324): cf. supra B5)4°. En outre: *Sofiiskii sl. 526*, f. 108 = ALM-K 48 (XIV s.); cf. *Vatopedi 133-744* = DMTR 275 (citation imprécise).

V 1 A: *Sinaï 959* (SIN, cf. B5)4°, apparat critique n. 35) et *Sinaï 1036*, f. 94v (DMTR 149) (XII-XIIIe s.): V + mains.

V 3 A: 1: *Euchologe «2» d'Antonin* = DMTR 503 (XVe s.): à V ajoute l'onction de poitrine, mains, pieds; 2: *Sinaï 972* = DMTR 575 (XVe s.) (rite conféré par le patriarche dans le vestiaire du baptistère): V + poitrine, ventre (*koilian*) reins (*nephrous*); formule: A. [N.B. dans le même document une première description est III 3 B: onction du front, poitrine, nez, oreilles, ventre, reins; formule A + *Amen*.]

V X A: *Euchologe «1» d'Antonin*, f. 23 = DMTR 189 (XIIIe s.): V + «et tous les autres membres».

I 1 A: *Laura 189*, f. 8 = DMTR 177 (XIIIe s.): seulement front et poitrine.

B: Formule simple avec *Amen*, une seule fois

V 0 B: *Sinaï 960* (cf. supra B5)4°, apparat critique n. 37) et *Sinaï 988* = DMTR 586 (XVe s.): onctions comme V 0 A; formule: *Sceau du don de l'Esprit Saint, amen* sans rubrique de répétition.

V 1 B: 1: *Sinaï 962*, f. 113 (DMTR 70) (XI-XIIe s.): à V ajoute: poitrine.

(N.B.: — nez pour narines.); 2: *Grott. G.b.IV*, f. 87 (XIe s.): front, dos, bouche, yeux, narines, oreilles.

V 3 B: a) Tous les imprimés grecs: par ex.: *Euchologe*: Venise 1571, 67; Venise 1705, 115; Rome 1754, 135; GOAR 291, ZER 143, ROM 158, PAP 104; etc.; b) Imprimés russes après le patriarche Nikon (1654): *Trebnik*: Moscou 1677, 87-8; Moscou 1855, 14; Kiev 1857, 23v-24; Varsovie 1925, 27; etc: V + poitrine, mains, pieds; formule B sans rubrique de répétition.

V 4 Ba: *Trebnik*: Lvov 1682, 28v; Lvov 1695, 28v (sic): V + poitrine, dos, mains, pieds; formule slave ancienne nº 1: *Sceau du don du Saint Esprit, amen.*

V 5 Bb: *Evkhologion-Molitvoslov-Trebnik*, Lvov 1645, 26v: V + poitrine, mains, épaule, genoux, pieds; formule slave ancienne nº 2: *Sceau et don du Saint Esprit, amen.* [N.B.: cf. infra *Potrebnik* de Moscou avant 1654.].

IV 1 B: *Sevastianov 473* = ALM-K 24 (XIV-XVe s.): V — bouche + poitrine; formule B.

III 1 X B: *Synod. 343* = ALM-K 25 (XVIe s.): front, poitrine, yeux, narines, «et tous les membres».

III 3 B: *Synod. 280* = PRI 23 (XIVe s.); *Sevastianov 472* = ALM-K 23-4 (XIV-XVe s.); *Alexandria 1070-270* = DMTR 907 (XVIe s.): front, poitrine, nez, oreilles, ventre (*koilian*), reins (*nephrous*); formule B.

BB: Formule A + *Amen*, répétée à chaque onction

V 4 BB: *Sinaï 981*, f. 187v = DMTR 340 (XIVe s.); *Sinaï 968*, f. 96v-97 (DMTR 399-400) (a.D. 1426); *Sinaï 980*, f. 172 (DMTR 432) (a.D. 1475): front, yeux, narines, bouche, oreilles, mains, genoux, poitrine, dos; formule B à chaque onction.

V 6 BBa: *Solovetskii sl. 1085*, f. 180v = ALM-K 47 (a.D. 1505): V + poitrine, mains, cœur, ventre (*chreve*) pieds, épaule; formule slave nº 1: *Sceau du don du Saint Esprit, amen* à chaque membre.

III 3 BB: *Vatican 1213* = KRA 94 (XVIe s.): front, narines, yeux, dos, poitrine, mains; formule B répétée à chaque onction.

II 4 BBb: *Solovetskii sl. 1092*, f. 13v-14 = ALM-K 65 (XVIe s.): front, yeux, poitrine, mains, épaule, nuque (*khrepte*); formule slave nº 2: *Sceau et don du Saint Esprit, amen.*

CA: Formule A amplifiée, une seule fois

V 0 CA: *Sinaï 966*, f. 66 (DMTR 209) (Italie Méridionale, XII-XIIIe s.): *Sceau du don de l'Esprit Saint, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, maintenant et toujours et dans les...*

V 1 CA: *Sinaï 961*, f. 67v-68 (DMTR 79) (XI-XIIe s.): *Sceau du don de l'Esprit Saint pour l'abondance de la sagesse pour l'obéissance* (hypakoï) *de la foi, maintenant et toujours.*

CB: Formule B amplifiée, une seule fois

III 0 CB: *Patmos 104*, f. 11 = DMTR 154 (XIII[e] s.); *Panteleïmon 364* = DMTR 571 (XV[e] s.): front, narines, oreilles; formule: *Sceau du don de l'Esprit Saint, amen. Pour l'obéissance de la foi, amen.*

DA: Formule A seulement pour le front, autres formules pour les autres onctions

V 5 DA: *Sinaï 981*, f. 199? = DMTR 332 (XIV[e] s.): front: *Sceau du don de l'Esprit Saint*; yeux: *Onction sainte de vie indissoluble*; oreilles: *Onction participante de vie immortelle*; narines: *Onction de garantie du règne des cieux*; larynx: *Onction pour la conservation des âmes et des corps*; poitrine: *Vêtement de la dignité royale*; dos: *Plénitude du don de l'Esprit Saint*; partie extérieure des mains: *Cuirasse de foi et de vérité*; pieds: *Cheminement de route divine. Onction du don de l'Esprit Saint*(46).

IV 1 DA: *Sinaï 957*, f. 19 (DMTR 3) (IX-X[e] s.): front: formule A; yeux: *Charisme* (pour *chrisma*-onction) *du don de l'Esprit Saint*; narines: *Onction de garantie...* (ut supra); ouïe (*akoas*): *Onction de participation de vie immortelle*; dos au milieu du *nous: Plénitude du don de l'Esprit Saint et de la cuirasse de foi et de vérité.*

III 3 DA: *Sinaï 982*, f. 43? = DMTR 236 (XIII[e] s.): front (formule A); narines: *Garantie...* (ut supra); ouïe (*akoas*): *Onction de participation de vie immortelle*; dos: *Plénitude...* (ut supra); partie extérieure des mains: *Cuirasse de la vraie foi*; pieds: *Cheminement de route divine et onction du don de l'Esprit Saint.*

DB: Formule B seulement pour le front, autres formules pour les autres onctions

V 3 DB: *Sinaï 984* = DMTR 598-9 (XV[e] s.): front: formule B; yeux: *Pour l'illumination de la connaissance, amen*; narines: *Pour sentir la bonne odeur, amen*; bouche: *Pour la parole de vérité, amen*; oreilles: *Pour l'écoute de la foi, amen*; mains: *Pour la balance de la justice* (sans

(46) *Sinaï 981*, f. 199? = DMTR 332 (XIV[e] s): [*μετώπου*] = Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου. *ὀφθαλμούς* = Χρῖσμα ἅγιον ζωῆς ἀκαταλύτου. *ὦτα* = Χρῖσμα μετέχον ζωῆς ἀθανάτου. *μυκτῆρος* = Χρῖσμα ἀρραβῶνος βασιλείας οὐρανῶν. *λάρυγγος* = Χρῖσμα εἰς περιποίησιν ψυχῶν καὶ σωμάτων. *στῆθος* = Εἰς ἔνδυμα τοῦ βασιλικοῦ ἀξιώματος. *μεταφρένων* = Πλήρωμα δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου. *ἔξωθεν τῶν δύο χειρῶν* = Θώρακα πίστεως καὶ ἀληθείας. *πόδας* = Βάσις θείας ὁδοῦ. Χρῖσμα δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου.

Amen); pieds: *Pour le chemin des justifications*; cœur: *Pour l'affermissement du cœur*(47).

IV 2 DB: *Sinaï 958*, f. 71 (DMTR 26; citation imprécise, cf. *Sinaï 957*), (Xe s.): front: formule B; yeux: *Onction du don de l'Esprit Saint, amen*; odorat (*osphrîseis*): *Onction de garantie du royaume des cieux; amen*; ouïe (*akoas*): *Onction de participation de vie immortelle, amen*; partie intérieure des mains: *Onction sainte du Christ Dieu et sceau inattaquable, amen*; cœur: *Plénitude du don de l'Esprit Saint et de la cuirasse de foi et vérité, amen*(48).

«III 0 DB»: *Grottaferrata G.b.II*, f. 85v-86 (XIe s.): front: formule A, le peuple: *Amen*; yeux: ut *Sinaï 981*, le peuple: *Amen*; odorat: ut *Sinaï* 981, le peuple: *Amen.* /interruption du ms).

III 2 BD: *Bodleian Auct. E.5.13*, f. 80 = MES 316 (Monastère de Messine, XIIe s.): front: formule A, le peuple: *Amen*; odorat: ut *Sinaï 982*; ouïe: ut *Sinaï 982*; intérieur des mains: ut *Sinaï 958*; cœur: ut *Sinaï 958*.

DCA: Formule A (ou B) ampliée pour le front, autres formules pour les autres membres

N.B.: la plupart des mss ou imprimés qui suivent sont d'origine slave; malgré de notables différences rédactionnelles, les formules d'onction sont les mêmes dans presque tous les *trebniks* présentés; conventionnellement nous les appelons «standard» et nous renvoyons au *Potrebnik* de Moscou 1623-5 (cf. infra) en nous dispensant de signaler ici les variantes; elles ne seraient vraiment importantes qu'à l'heure d'établir l'arbre généalogique de ces *trebniks*.

V 1 DCAb: *Solovetskii 1107*, f. 63v-64 = ALM-K 48 (XVe s.): front: formule Ab slave: *Sceau et don du Saint Esprit. Pour effacer la honte...* (standard: cf. infra *Solovetskii* 1098 et *Potrebnik*); joues (*litsu*): *Pour qu'avec une face...* (standard); yeux: *Pour qu'il regarde...* (standard); oreilles: *Pour qu'il reçoive...* (standard); narines: *Pour qu'il sente...* (standard); lèvres: *Pour que le goût...* (standard).

V 1 DCBb: *Solovetskii 1086*, f. 240v-241 = ALM-K 62 (XVe s.): front: formule Bb: *Sceau et don..., amen*; joues, yeux, oreilles, narines, lèvres: standard, ut *Solov. 1107* (supra), *Solov. 1098* et *Potrebnik* (infra).

(47) *Sinaï 984* = DMTR 598-9 (XVe s.): *μετώπου* = Σφραγὶς δωρεᾶς Πνεύματος Ἁγίου, ἀμήν. *ὀφθαλμοῖς* = Εἰς φωτισμὸν γνώσεως, ἀμήν. *μυκτήρων* = Εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, ἀμήν. *στόματος* = Εἰς λόγον ἀληθείας, ἀμήν. *ὤτων* = Εἰς ἀκοὴν πίστεως. *χειρῶν* = Εἰς ζυγὸν δικαιοσύνης. *ποδῶν* = Εἰς ὁδὸν δικαιωμάτων. *καρδίας* = Εἰς στηριγμὸν της καρδίας.

(48) Un rite presque identique se trouve dans un ms non nommé dans GOAR 296, confondu souvent avec BAR parce que imprimé à sa suite; il devrait s'agir du ms *Barberini 329(88)*, cf. ALM-K 414; nous lui avons attribué le sigle IV 2 DA.

EA: Formule A pour les cinq onctions de la tête, autres formules pour d'autres onctions.

V 1 **EA**: *Grottaferrata G.b.X*, f. 50v-51 (date incertaine): V onctions de la tête: formule A; main droite: *La droite du Seigneur a opéré puissance* (dynamin).

FA: Formule A (ou B) amplifiée par un texte différente pour chacune des onctions

II 3 **FA** (?): *Pantokrator 149* = DMTR 487 (XVe s.) (description imprécise): front: formule A; poitrine: A; oreilles: A? + *Pour l'écoute de la foi de l'Esprit Saint*; mains: A? + *Pour toute œuvre bonne*; genoux: *Pour marcher sur les serpents et les scorpions et sur toute la puissance de l'ennemi.*

II 2 **FA** (?): *Hagios Stauros CP 8.182* = DMTR 458 (XVe s.): front, dos: formule A; oreilles: A + *Pour l'écoute de la foi*; mains: *Pour toute œuvre bonne.*

V 5 + V 3 **FBa**: *Solovetskii 1098*, f. 22 = ALM-K 51; imprimés: *Potrebnik*: Moscou 1623-5, f. 115-6; Moscou 1636, f. 112v; Moscou 1651, f. 103: double série: I: front, yeux, narines, lèvres, oreilles, poitrine, mains, cœur, épaule, dos; II: front: formule Ba: *Sceau du don du Saint Esprit, amen.* + *Pour effacer la honte que portait partout l'homme qui avait péché au début*; joues (litsy): Ba + *Pour ce qu'avec une face découverte il voie la gloire du Seigneur*; yeux: Ba + *Pour qu'il regarde avec (ses) yeux l'image de la sainte Trinité dans sa primitive bonté;* oreilles: Ba + *Pour qu'il reçoive par ses oreilles l'écoute du sacrement spirituel de l'Évangile du Christ, comme le Christ a dit: celui qui a des oreilles pour entendre qu'il entende, et que ne s'attache à lui une mauvaise écoute*; narines: Ba + *Pour qu'il sente les divins mystères dans le parfum de la fragrance du Christ et dans la bonne odeur des sauvés et qu'il ne sente plus la puanteur du mensonge primitif*; lèvres: Ba + *Pour que le goût primitif soit effacé par le second (goût), savoir celui du Corps et du Sang du Christ*; poitrine: *Pour qu'il soit revêtu d'une cuirasse de vérité (et) que contre l'artifice de l'ennemi il devienne un vainqueur invincible*; mains: Ba + *Pour qu'elles soient prêtes à se tendre vers les bonnes actions et à se retirer de tout mal.* Cf. *Potrebnik* de 1623-5, cahier 319, f. 40v-41v: onction après le baptême des Latins: dans la série I manquent les onctions de l'épaule et du dos(49).

(49) Ms *Solovetskii sl. 1098*, f. 22 = ALM-K 51 (XVIIe s.); imprimés: *Потребник*, Москва 1623-5 (по изданию Единоверцев, Москва 1877) л. 115-6; *Потребник*, Москва 1636, л. 112 об; *Потребник*, Москва 1651, л. 103 (По-

G: onction post-baptismale non byzantine

II 2 G: *Panteleïmon 77 (162)* = PASSARELLI 143 (DMTR 39) (X-XI[e] s.): trois croix sur: front, oreilles, mains et poitrine; une seule formule: *Le serviteur de Dieu N. est oint avec le myron d'allegresse au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, maintenant*(50)...

En ne considérant d'un premier abord que les 44 mss grecs présentés (nous dirons plus tard un mot sur les mss slaves et sur les éditions) nous constatons que le groupe le plus consistant, 12 mss en tout, est celui du pur rite constantinopolitain conservé dans sa simplicité tout au long de l'histoire liturgique de la Polis du VIII[e] au XIV[e] siècle: onction du front, des yeux, des narines, de la bouche et des oreilles avec une seule formule: *Sceau du don de l'Esprit Saint.* Ce rite avait été prescrit par le 7[e] canon du Concile de Constantinople en 381 pour l'acceptation dans l'Église des hérétiques dont on reconnaissait comme valide le baptême(51); peu importe ici que le canon soit authentique ou non; il correspond en tout cas à la praxis

---

мазание после Крещения): на челе – очию – ноздрию – устех – обе уши – ґрудех – руках – сердцы – плечию – между рамома. На челе: *Печать дара Святаґо Духа. Аминь + Да избудет студа егоже первее преступив человек всюду ношаше.* Лицы: *П.Д.С.Д.А. + Да откровеным лицем славу Ґосподню зрит.* Очию: *П.Д.С.Д.А. + Да зрит очима свет святыя Троицы первыя доброты образ.* Ушию: *П.Д.С.Д.А. + Да приимет ушима слышание таиньства духовнаґо Евангелия Христова, якоже рече Христос: имеяй уши слышати да слышит, да неприложится ему злое слышание.* Ноздрям: *П.Д.С.Д.А. + Да обоняваeт божественных таин яко да и той будет в миро Христова блаґоухания и в добровоньство спасаемых да необоняваeт прочее смрадныя первыя льсти.* Устом: *П.Д.С.Д.А. + Да перваго вкуса вторым заґрадит сиречь телом и кровью Христовою.* Персех: *П.Д.С.Д.А. + Да оболк'ся во броня правды противу художеству вражию.* Персех: *П.Д.С.Д.А. + Да оболк'ся во броня правды противу художеству вражию станет яко победитель непобедим.* Руках: *П.Д.С.Д.А. + Да будут ґотовы на простертие во блаґотворение и на отґребание всякаґо зла.*

Потребник, Москва 1623-5: тетрадь 319, л. 40 об – 41 об (Помазание после Крещения Латынь): как л. 115-6 кроме: плечию – между рамома.

(50) G. Passarelli, *L'Eucologio* Panteleimonensis *77 alias 162 (1890),* OCP 48 (1982) 124-158.

(51) Mansi 3, 562; J.-Hefele, *Histoire des Conciles,* II, 1, Paris 1908, 35-40. GOAR 272. Cf. aussi ZER 127, PAP 92, qui cependant ajoutent l'*Amen* à la formule A.

de Constantinople. Nous avons vu dans la description du rite de conversion des hérétiques d'après l'Euchologe patriarcal(52) que celui-ci était identique au rite de l'onction post-baptismale.

Aux 12 mss constantinopolitains nous pourrions facilement assimiler les autres 6 mss, où avec la même formule simple on commençait à oindre d'autres parties du corps en plus de la tête, et aussi les 9 mss du sigle B, où l'on ne faisait qu'ajouter *Amen*, prononcé soit par l'assistance, de façon plus ou moins spontanée (cf. les deux mss italiques *G.b.II* et *Bodleian Auct. E.5.13*), soit par le célébrant comme faisant partie de la formule d'onction(53). A ces 27 mss nous pourrions sans doute joindre encore les 4 mss qui font répéter la formule à chaque onction (et cette répétition est bien la praxis actuelle, malgré l'absence de rubrique dans ce sens dans les euchologes imprimés)(54). Si nos ajoutons encore les 4 mss où la formule A ou B est développée par un ajout plus ou moins important mais pouvant être considéré un appendice et non un élément constituant du rite, nous arrivons au nombre de 35 mss sur 44, qui nous transmettent plus ou moins pur le rite de Constantinople.

Neuf mss grecs présentent des schémas qui s'éloignent un peu plus de la tradition constantinopolitaine en admettant d'autres formules qui se combinent avec la formule classique de différentes façons: dans sept, la formule classique est réservée au front tandis que l'onction des autres membres s'accompagne de formules nouvelles; dans un seul ms la formule classique est destinée aux cinq onctions traditionnelles de la tête et les autres formules aux onctions supplémentaires; dans deux mss finalement chaque onction est accompagnée de la formule classique commune à toutes les onctions, plus une nouvelle formule propre a chaque onction.

Nous observons que ces formules spéciales ne sont pas le fruit d'un dévéloppement tardif, car elles se trouvent déjà dans de très anciens documents du IXe et du Xe siècle aussi bien que dans des mss postérieurs. Il faut sans doute chercher leur origine dans des traditions locales heritées du passé et assimilées par le rite constantinopolitain lors de sa diffusion chez les Chalcédoniens orientaux; il ne

(52) OCP 49 (1983) 58.

(53) Semblable phénomène avait déjà été observé dans la formule même du baptême: ...*au nom du Père, amen, et du Fils, amen*, etc.

(54) PAP 104, note 1, remarque que certains prêtres omettent les onctions des yeux, des narines, de la bouche et des oreilles.

faudrait pas exclure non plus une possible influence latine dans des mss de l'Italie Méridionale, mais ceci serait à démontrer après découverte d'un rituel latin de l'époque et de la région, ayant les mêmes formules.

Nous n'avons disposé que de six mss slaves([55]) qui cependant présentent un très large éventail d'usages dans les régions slaves: un appartient à la tradition constantinopolitaine la plus pure; il vient de la cathédrale Sainte-Sophie de Novgorod. Des cinq autres, deux répétent la formule classique à chaque onction; deux la réservent pour le front, en ajoutant d'autres formules pour les autres parties à oindre; le dernier est le plus intéressant car son rite sera repris par l'ancien *Potrebnik* de 1623-5 et il sera le seul rite officiel à Moscou jusqu'à ce que le patriarche Nikon décide de suivre la praxis grecque stabilisée par les éditions vénitiennes et très proche de la tradition ruthène de l'époque.

La praxis du ms *Solovetskii 1098* et du *Potrebnik* moscovite (et en partie aussi celle des *Solovetskii 1107* et *1086*) était connue en Russie au moins depuis le Concile de Vladimir de 1297, où le métropolite Cyrille II([56]), tout en admettant que dans d'autres lieux on n'oignait que les cinq parties traditionnelles de la tête, pour justifier la praxis russe citait la IIIe catéchèse mystagogique de Cyrille de Jérusalem, qui lui connaissait l'onction du front, des oreilles, du nez, et de la poitrine, et rapportait une phrase biblique explicative à propos de chacune de ces onctions, qui ne semble pas avoir été une vraie formule d'onction:

> Et d'abord vous êtes chrismés sur le front, afin d'être délivrés de la honte que le premier homme transgresseur portait partout (cf. Gen 3,7-

---

([55]) Pour l'histoire du rite tel qu'il existait en Russie avant les réformes du patriarche Nikon, cf. PRI—1ère partie, pp. 294-297 et ALM-K—1ère partie, 416-424; ces deux auteurs citent un très grand nombre de mss slaves qu'ils ont étudiés et qu'ils ne décrivent pas; on en déduit une très grande variété de rituels. ODINTZOV (cf. note 3), 76-83, attribue à l'évêque Sabba la règle d'oindre front, narines, lèvres, oreilles, cœur et main droite; la règle de l'évêque de Novgorod Nifont est identique sauf pour les lèvres. On peut comprendre pour des raisons pratiques l'omission des onctions sur les yeux et sur la bouche. En parlant du ms *Sofiiskii sl. 526*, ODINTZOV (p. 150) affirme qu'il prescrit les mêmes onctions que sont celles en vigueur aujourd'hui; mais nous savons par l'édition ALM-K 48 que cette affirmation n'est pas exacte. Cf. la critique de DMITRIEVSKII (note 3).

([56]) PRI 296-7, qui cite Russk. Istor. Bibl. VI, 94 et le ms *Solovetskii 476*, f. 393; cf. aussi ALM-K 417.

10), et pour que, la face découverte, vous réfléchissiez comme dans un miroir la gloire du Seigneur (cf. 2 Cor 3,18). Ensuite sur les oreilles, pour recevoir des oreilles dont Isaïe disait: *Et le Seigneur m'a donné une oreille pour entendre* (Is 50,4), et le Seigneur dans les Évangiles: *Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende* (Mt 11,15). Ensuite sur les narines (*osphrîsin*), afin qu'en recevant ce parfum divin, vous disiez: *Nous sommes pour Dieu la bonne odeur du Christ, parmi ceux qui sont sauvés* (2 Cor 2,15). Après cela sur la poitrine, afin qu'*ayant revêtu la cuirasse de justice, vous résistiez aux manœuvres du diable* (Eph 6,14.11)...»(57)

Aux onctions proposées par Cyrille les Russes en ont ajouté d'autres ainsi que d'autres formules dont nous ne connaissons pas la source. En tout cas Dmitrievskii reconnaît qu'on ne retrouve les formules russes ni chez les Grecs ni chez les Bulgares.

Le rite de Jérusalem exposé par Cyrille possède deux onctions en moins sur la tête: celle des yeux et celle de la bouche, et une en plus: celle de la poitrine, par rapport au schéma de Constantinople. Cela a peut-être autorisé certains de nos euchologes à modifier le nombre et la place des onctions.

La praxis hiérosolymitaine aurait aussi influencé le changement de dénomination de certains organes: odorat pour narines et ouïe ou «ouïes» pour oreilles. En tout cas Cyrille ne mentionne pas la formule traditionnelle de Constantinople (et du Concile de 381): *Sceau du don de l'Esprit Saint*. Jérusalem et Constantinople avaient deux traditions différentes et non facilement réductibles. Certains des euchologes mss présentent cependant des essais de synthèse des deux traditions. L'euchologe grec imprimé reste essentiellement dans la tradition de Constantinople en se contentant d'ajouter trois onctions complémentaires aux cinq de Constantinople: poitrine, mains et pieds.

Le premier euchologe russe imprimé avait adopté une tout autre politique: le maximum d'organes et de formules. On peut dès lors bien comprendre la violente réaction des Vieux-Croyants, lorsque du jour au lendemain le patriarche Nikon décréta le «retour» à la tradition grecque à ses yeux seule authentique.

* * *

(57) Ed. A. Piédagnel, *Cyrille de Jérusalem, Catéchèses Mystagogiques*, SC 126, Paris 1966, 127. Au paragraphe précédent (p. 125) Cyrille parlait cependant de l'onction avec le myron du front et des autres sens (*aisthîtiria*); par «sens» on aurait dû comprendre aussi les yeux et la bouche qui sont des organes des sens mais exclure la poitrine qui ne l'est pas.

Quel est le sens d'un sceau du don de l'Esprit par rapport au don de l'Esprit tout court? En soi «sceau» voudrait dire conclusion, point culminant, moment *définitif* de ce don qui a commencé à être offert à l'homme lors de son premier appel à la foi, qui s'est amplifié tout au long du catéchuménat et surtout dans l'onction pré-baptismale et dans le bain sacré lui-même. Il faudrait relire les textes de Jn 3,5, où déjà le baptême est une nouvelle naissance dans l'eau et dans l'Esprit, ensemble avec ceux de Rom 15,28, de 2 Cor 1,21-22 et d'Eph 1,13, où Paul parle de l'achèvement de l'œuvre divine et du sceau de l'Esprit, dans un contexte apparemment non liturgique; sans oublier Ap 7,2-4 et 9,4: la marque des élus, qui sera leur sauvegarde le jour de l'épreuve finale.

La prière [B5 : 4] qui précède le rite de l'onction n'est pas très éclairante sur le sens de celle-ci; curieusement elle est dite au baptistère et non dans la chapelle des onctions. Il s'agit d'une prière de récapitulation où l'on fait le point des grâces reçues jusqu'à présent et des grâces à venir. Les nos 2-3 font allusion à l'œuvre du salut surtout aux temps de la prédication évangélique; les nos 4-5 semblent se référer à la communauté chrétienne tout entière qui a déjà bénéficié de l'eau sainte et de l'onction vivifiante; les nos 7-8 énumèrent les effets du bain que viennent de recevoir les catéchumènes: nouvelle naissance dans l'eau et dans l'Esprit, illumination, rémission des péchés. Dans la partie déprécative de la prière, les nos 9-10 demandent la grâce des deux sacrements qui suivent: le sceau du don de l'Esprit et la participation du Corps et du Sang du Christ. Dans les nos 11-16 suit une série de pétitions génériques pour le bien spirituel des candidats, qui pourraient convenir à n'importe quel moment de la vie chrétienne et qui ne sont nullement exclusives des sacrements de l'initiation. Cette prière ne nous semble pas un texte décisif pour la compréhension de l'onction post-baptismale, d'autant plus qu'elle s'ouvre aussi vers la communion qui va suivre.

Une rubrique pourrait avoir son intérêt: pour administrer les onctions post-baptismales, le patriarche enlève les ornements du baptême et revêt ceux de la messe. A ce changement il y avait certainement une raison pratique: car il était inévitable que lors de la cérémonie des baptêmes, le patriarche, qui faisait entrer et sortir de l'eau la tête et les épaules du baptisé, n'ait mouillé ses vêtements liturgiques. Il était donc indispensable de les changer aussitôt après le baptême, pendant que les néophytes eux-mêmes s'habillaient, ce qui devait prendre un certain temps. Mais en administrant les onctions

avec les ornements de la messe et non avec ceux du baptême, à part la raison pratique, voulait-on aussi souligner le lien entre le sceau du don de l'Esprit et l'eucharistie?

Une dernière remarque à propos de ces cérémonies: nous verrons plus loin que les nouveaux-baptisés étaient habillés de blanc, mais on ne trouve aucune allusion à un rite de «vestition» tel qu'il est prévu dans les imprimés.

CHAPITRE V

ENTRÉE DANS LE TEMPLE ET LITURGIE

A. — Données du Typikon de la Grande-Église.

a) Les synaxaria *Patmos 266* (PAT) et *Hagios Stauros 40* (HAG):

Lorsque le patriarche se met en mouvement avec les nouveaux-illuminés pour entrer par la [HAG: seconde] porte (*autre lecture possible*: pour faire la [seconde] entrée), le deuxième primicère des chantres commence (à chanter) devant eux: *Psaume, mode grave*, et dit: *Heureux ceux dont ont été remises les transgressions* (Ps 31,1). (1r) verset: *Heureux l'homme à qui le Seigneur n'impute aucun péché* (Ps 31,2). Lorsqu'il arrive au portail central le patriarche s'agenouille [HAG: trois fois] et pénètre ensuite (dans l'église). [HAG *introduit ici un texte que nous préférons placer plus loin*]. Au moment où le patriarche entre, le chantre dit le 2e verset: *J'ai dit: je confesserai contre moi* (Ps 31,5). Et lorsqu'ils arrivent près de l'ambon, le chantre qui est sur l'ambon descend et celui qui est en train de chanter: *Heureux ceux dont ont été remises les trangressions*, ôte sa chasuble monte sur l'ambon et dit la suite du psaume jusqu'à ce que le diacre lui donne (le signal) du sanctuaire.

Lorsque le patriarche est entré dans le sanctuaire il donne la benédiction au chantre, qui fait la dernière reprise et descend de l'ambon. (Cf. HAG). [HAG ajoute: Douze évêques revêtus de leurs *palliums* entrent ensemble avec lui (le patriarche) au sanctuaire et montent en même temps que lui au «siège». Les autres y sont invités après la conclusion de l'évangile. Le patriarche entre par la porte

(centrale du sanctuaire), les douze évêques par la (porte) latérale]. On ne dit ni prière ni *antiphôna*. A la place du *trisagion* les chantres disent: *Vous qui avez été baptisés dans le Christ: vous avez revêtu le Christ* (Gal 3,27). On ne chante pas le *prokeimenon*, mais aussitôt l'épître aux Romains: *Frères, nous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus...* (Rom 6,3). Il faut savoir que s'il n'y a pas de baptêmes, après le *Bénissez* (PAT-DMTR a *Béni*), on dit le *Vous qui avez été baptisés dans le Christ*, et le *prokeimenon: Heureux ceux dont ont été remises les transgressions...*(58)

---

(58) PAT 219v-221v = DMITR I, 134-5 (HAG 229 = MAT 88-90): Καὶ ὅταν κινήσῃ ὁ πατριάρχης μετὰ τῶν νεοφωτίστων τοῦ εἰσελθεῖν τὴν [HAG add β'] εἴσοδον, ὁ β' πριμικήριος τῶν ψαλτῶν ἄρχεται ἔμπροσθεν αὐτῶν· *Ψαλμὸς ἦχος βαρύς*, καὶ λέγει[1]· *Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι*. Στίχος· *Μακάριος ἀνὴρ ᾧ οὐ μὴ λογίσεται* [HAG add *Κύριος ἁμαρτίαν*, ἕως· *δόλος*.] *Ὅτε δὲ ἔλθῃ εἰς τοὺς μέσους πυλῶνας ὁ μὲν πατριάρχης γονυκλιτεῖ* [HAG add γ'] καὶ οὕτως εἰσέρχεται[2]. Ὁ δε ψάλτης [HAG add εἰσοδεύοντος τοῦ πατριάρχου] λέγει στίχον [HAG add β']· *Εἶπα ἐξαγορεύσω κατ'ἐμοῦ* [HAG add ἕως· *τῆς «καρδίας»* (sic) *μου*]. Καὶ ὅτε φθάσωσι πλησίον τοῦ ἄμβωνος κατέρχεται ὁ ἐν τῷ ἄμβωνι / 220 / ψάλτης καὶ ὁ ψάλλων τό· *Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι*, ἀποδύεται τὸ φελώνιον αὐτοῦ καὶ ἀνέρχεται εἰς τὸν ἄμβωνα (PAT-DMITR: αὐτοῦ) [HAG-MAT: καὶ λέγει] ἐφεξῆς τὸν ψαλμὸν ἕως οὗ δώσῃ αὐτῷ ὁ διάκονος ⌜καιρὸν⌝ ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου[3] καὶ μετὰ τὸ εἰσελθεῖν τὸν πατριάρχην εἰς τὸ ἱερατεῖον [HAG: θυσιαστήριον] δίδει [HAG: δίδωσι] [HAG add ὁ ἀρχιδιάκονος] εὐλογίαν τῷ ψάλτῃ καὶ λέγει περισσὴν καὶ κατέρχεται. Εὐχὴ δὲ οὐ γίνεται, ἀντίφωνα οὐ λέγονται [HAG: οὐδὲ λέγονται ἀντίφωνα]. Ἀντὶ δὲ τοῦ τρισαγίου λέγουν [HAG: λέγουσιν οἱ ψάλται]· *Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε· Χριστὸν ἐνεδύσασθε*. Προκείμενον οὐ ψάλλεται ἀλλ'εὐθὺς ὁ ἀπόστολος πρὸς Ρωμαίους· *Ἀδελφοί· ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν...* Χρὴ γινώσκειν ὅτι ἐὰν οὐκ εἰσι / 220v / βαπτίσματα, μετὰ τό· ⌜*Εὐλογεῖτε*⌝ [PAT-DMTR: *Εὐλογητός*] λέγεται τό· *Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε*, καὶ προκείμενον· *Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι...*

N.B.: Cf. une évocation de ce rite d'entrée lors de la liturgie du Samedi Saint du Typikon studite: M. Arranz, *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine*, A.D. 1131 (=OCA 185) Roma 1969, 245-6.

---

1 των ψαλτων... λεγει om HAG. 2 HAG inopportune add Καὶ συνέρχονται μετ'αὐτοῦ εἰς τὸ θυσιστήριον ιβ' αρχιερεις ηλλαγμενοι μετα των ωμοφοριων αυτων, οιτινες αυτω και εις την καθεδραν συνανερχονται. Οι δε λοιποι προσκαλουνται μετα την απολυσιν του ευαγγελιου. Και ο μεν πατριαρχης δια της εισοδου εισερχεται, οι δε ιβ' δια της πλαγιας. Cette entrée au sanctuaire est à placer à la fin du Ps 31 et non à son début en la confondant avec l'entrée du narthex dans la nef. 3 εως ου δωση... θυσιαστηριου om HAG.

b) LE PRAXAPOSTOLOS *Dresde 104* (DRE):

Après quoi, s'étant lavé les mains le patriarche ôte le *pallium* et commence l'office habituel des vêpres dominicales du premier mode (de l'office monastique!); à la place du: *Theotokos Vierge, salut* il est prescrit de chanter le tropaire: *La pierre scellée par les Juifs.* Après le *prokeimenon*, tous les célébrants ayant le titre d'*archontes* s'inclinent devant le patriarche, puis revêtent des vêtements blancs (jusqu'alors seuls le patriarche et le second diacre étaient vêtus de blanc). Si le patriarche parvient à finir assez tôt les rites du baptême, l'onction avec le *myron* et les vêpres, les clercs se trouvant dans l'église de Sainte-Sophie ne lisent pas toutes les 15 lectures prescrites pour ce jour, mais après la 8e (ce devrait être la 7e) on fait aussitôt la dernière lecture du prophète Daniel et on commence à chanter l'hymne des trois enfants jusqu'au verset: *Bénissons le Père, le Fils et le Saint-Esprit.* A la fin de l'hymne des trois enfants, le patriarche suivi des nouveaux-illuminés sort de l'église Saint-Pierre précédé par un des chantres (le second primicère) portant tunique et chasuble au chant du psaume: *Heureux ceux dont ont été remises les transgressions.* Lorsque ce chantre arrive aux portes royales il s'arrête sur le seuil et entonne le verset: *J'ai dit: je confesserai contre moi.* A ce moment le chantre qui se trouve sur l'ambon arrête le chant de l'hymne des trois enfants et descend. Le chantre qui accompagne les nouveaux-illuminés ôte sa chasuble et restant en tunique, monte sur l'ambon et chante le psaume cité jusqu'à la fin. Le *domesticos* des hypodiacres étend sur le seuil des portes royales un tapis. S'arrêtant, le patriarche fait alors trois prostrations en pliant les genoux, bénit avec le cierge, et en disant la prière de l'entrée, franchit les portes royales avec l'évangéliaire et les chandeliers baptismaux. Dans le sanctuaire le patriarche pénètre ensemble avec les 12 évêques entrés dans l'église par les portes latérales, et tous s'installent au «siège» d'en haut; les autres évêques sont invités par le patriarche après la lecture de l'évangile. Lorsque le patriarche pénètre dans le sanctuaire, l'archidiacre donne le signal aux chantres et de l'ambon ceux-ci commencent à chanter: *Vous qui avez été baptisés dans le Christ.* L'épître est lue sans le *prokeimenon*...(59).

(59) DRE (132-3) = DMITR-D 162-3: Вымывши после этого руки, патриарх снимает с себя омофор и тут же начинает чин обычной воскресной

c) Le Praxapostolos *Panteleïmon 252* (cf. *Marcianus 13*):

Lorsqu'on chante: *Bénissons le Père*, descendent (des leur sièges) les prêtres et les diacres. Après quoi arrive du grand baptistère un autre chantre qui conduit et accompagne les nouveaux-illuminés, chantant le *prokeimenon* des illuminations, sur le mode grave: *Heureux ceux dont... les transgressions...* 1er verset: *Heureux l'hom-*

вечерни первого гласа. Вместо *Богородице Дево радуйся*, положено петь тропарь: *Камени запечатану от иудей*. После прокимна все священнослужители, называемые архонтами, поклонившись патриарху, переоблачались в белые одежды, так как до этого времени только патриарх и второй диакон имели на себе одежды этого цвета.

Если патриарх успевал чины крещения, миропомазания и воскресной вечерни окончить скоро, то клирики, находившиеся в Софиийском храме, не вычитывали всех, положенных на этот день, пятнадцати паремий, но после восьмой прямо читалась последняя паремия из пропока Даниила и начали петь песнь трех отроков до стиха: *Благословим Отца, Сына и Святаго Духа*. При окончании пения песни трех отроков, патриарх с новопросвещенными выходил из храма св. Петра, предшествуемым одным из певцов (второй примикирий), который был одет в камисии и фелонь (μετὰ καμισίου καὶ φελωνίου), с пением псалма: *Блажени, ихже оставишася беззакония*. Когда же этот певец подойдет к царским вратам и станет на пороге их (ἐπάνω τῆς φλίας или εἰς τοὺς μέσους πυλῶνας), то произносит стих: *Рех: исповем на мя*, в это время певец, находившийся на амвоне, прекращает пение песни отроков и сходит вниз. Певец, сопровождавший новопросвещенных, снимает свою фелонь и в одном камисии (ἀποκαμισίου) восходит на амвон и поет названный псалом до коица. Доместик иподиаконов полагает на пороге царских дверей ковер. Став на него, патриарх делает три поклона с коленопреклонением, благословляет свечею и, прочитав молитву входа, совершает вход через царские двери с евангелием и с крещальными подсвечниками.

В алтарь патриарх вступает вместе с двенадцатю архиереями, идущими в храм боковыми дверями (διὰ τῆς πλαγίας), которые и разделяют с ним сопрестолие на горнем месте (συνκαθέζονται αὐτῷ ἐν τῇ ἄνω καθέδρᾳ), а остальные епископы приглашаются им, по прочтении евангелия. Корда патриарх войдет в алтарь, архидиакон подает знак певцам, и они на амвоне начинают петь: *Елицы во Христа*. Апостол читается без прокимна...

N.B.: Malgré les licences que Dmitrievskii semble s'être permises, nous sommes d'avis que le texte primitif grec a été essentiellement bien respecté dans la traduction russe et qu'il ne s'agit pas d'une paraphrase — comme suggère G. Bertonière (cf. infra note 61) p. 114 —, mais bien d'une version libre et cependant fidèle à l'original.

me... Le 2e verset il le dit aux portes argentées, mode 3e: *J'ai dit: je confesserai...* Le 3e verset il le dit à l'ambon, mode 3e: *Et tu as remis...*, revêtu d'une tunique blanche et «chassant» celui qui chantait le *Bénissez.* Arrivent ensuite le patriarche avec les évêques, les prêtres et les diacres qui ont baptisé, vêtus de blanc, et a lieu la seconde entrée (dans le sanctuaire), en silence. Aussitôt après l'entrée, à la place du trisagion (on chante): *Vous qui avez été baptisés...* On ne dit ni la *synaptî* ni la prière, mais tout de suite a lieu l'(installation au) «siège» d'en haut et l'épître sans *prokeimenon*(60).

d) Les lectionnaires *Sinaï 9* et *247*:

Lorsqu'on chante le *Bénissez*, les prêtres et les diacres descendent du *synthronon* et revêtent des ornements blancs. Et ainsi ils entrent par la seconde porte avec l'archevêque et les nouveaux-illuminés, tous habillés en blanc, précédés par trois chandeliers, en disant: *Prokeimenon*, mode grave: *Heureux ceux dont... les transgressions.* Verset: *Heureux l'homme...* Lorsqu'il arrive aux portes centrales le chantre dit le 2e verset: *J'ai dit: je confesserai...* Lorsque le chantre qui est à l'ambon et qui chantait le *Bénissez*, entend chanter: *Heureux ceux...*, il descend de l'ambon; le dernier chantre monte sur l'ambon et aussitôt le chant achevé, du sanctuaire l'archidiacre donne le signal et il fait la reprise et descend rapidement. Pas de prière, mais aussitôt les chantres montent sur l'ambon et à la place du trisagion disent: *Vous qui avaient été baptisés...* On ne dit pas le *prokeimenon*, mais aussitôt l'épître aux Romains...(61).

(60) *Panteleïmon 252* (XII s.) «et alia» = DMTR I, 133: Τοῦτο δὲ ψάλλοντες (*Εὐλογοῦμεν*) κατέρχονται οἱ ἱερεῖς ὁμοίως καὶ οἱ διάκονοι. Καὶ μετὰ τὸ τελέσαι ταῦτα ἔρχεται ἕτερος ψάλτης ἀπὸ τοῦ μεγάλου βαπτιστηρίου μετὰ τῶν νεοφωτίστων προάγων καὶ ὀψικεύων τὰ νεοφώτιστα καὶ ψάλλων τὸ εἰς τὰ φωτίσματα προκείμενον, ἦχος βαρύς· *Μακάριοι ὧν...* Στίχος α'· *Μακάριος ἀνήρ....* Στίχον β' λέγει εἰς τὰς ἀργύρας πύλας· ἦχος γ'· *Εἶπα· ἐξαγορεύσω...* Στίχον γ' λέγει ἐν τῷ ἄμβωνι· ἦχος γ'· *Καὶ σὺ ἀφῆκας...*, φορῶν ἄσπρον καμίσιν διώκων τὸν ψάλλοντα τό· *Εὐλογεῖτε.* Εἶτα ἔρχεται ὁ πατριάρχης μετὰ τῶν ἀρχιερέων καὶ ἱερέων, μετα καὶ τῶν βαπτισάντων διακόνων λευχειμονούντων καὶ γίνεται ἡ β' εἴσοδος ἡσηχῇ. Μετὰ δὲ τὴν εἴσοδον εὐθὺς ἀντὶ τοῦ τρισαγίου· *Ὅσοι εἰς Χριστόν...* Συναπτὴ δὲ οὐ λέγεται οὔτε εὐχὴ ἀλλ'εὐθέως ἡ ἄνω καθέδρα καὶ ὁ ἀπόστολος, προκείμενον δὲ οὐχί.

(61) *Sinaï 9* (an 1100 env.) et *Sinaï 247* (XI s.) = Éd. C. Höeg, G. Zuntz,

e) Le lectionnaire *Marcianus 13*:

Au chant du *Bénissez*, les prêtres descendent du *synthronon* et revêtent les aubes blanches, également (font) les diacres; aussitôt entre le chantre venant de Saint-Pierre, accompagnant les nouveaux-illuminés et chantant: *Heureux ceux...* Et il dit aux portes argentées, mode 3e: *J'ai dit: je confesserai...* Et il dit sur l'ambon, mode 3e: *Et tu as remis...* étant revêtu d'une tunique blanche et «chassant» celui qui chantait le *Bénissez*. Lorsque le chantre termine la reprise, entrée «*boubisti*» (en silence, cf. supra *Praxapostolos Panteleïmon*) du patriarche avec l'évangéliaire et trois chandeliers, avec les diacres qui ont baptisé et les nouveaux-illuminés habillés en blanc. On ne dit pas la prière...(62).

Prophetologium (= *Monumenta Musicae Byzantinae. Lectionaria*, I), fasc. V, Hauniae 1962, pp. 491-3: (cf. G. Bertonière, *The Historical Development of the Easter Vigile and Related Services in the Greek Church* (= OCA 193) Roma 1972, 132-9, CHART C-3, 4, 5): Ἐν τῷ ψάλλεσθαι δὲ τό· *Εὐλογεῖτε*, οἱ πρεσβύτεροι μετὰ τῶν διακόνων κατέρχονται ἐκ τοῦ συνθρόνου καὶ ἀλλάσσουσιν στολὴν λευκήν. Καὶ οὕτως εἰσέρχονται μετὰ τοῦ ἀρχιεπισκόπου καὶ τῶν νεοφωτίστων εἰς τὴν δευτέραν εἴσοδον πάντων λευχειμονούντων, μανουαλίων γ' ὀψικευόντων, καὶ λέγοντων· *Προκείμενον, ἦχος βαρύς· Μακάριοι ὧν... αἱ ἁμαρτίαι*. Στίχ.· *Μακάριος ἀνήρ... αὐτοῦ δόλος*. Ὅταν δὲ ἔλθῃ εἰς τοὺς μεσοπυλόνας ὁ ψάλτης λέγει[6] στίχ. β'· *Εἶπα· ἐξαγορεύσω... τῷ Κυρίῳ*. Ὅτε δὲ ἀκούσει ὁ ψάλτης ὁ ἑστὼς ἐν τῷ ἄμβωνι καὶ ψάλλων τό· *Εὐλογεῖτε*, τοῦ ἑτέρου ψάλλοντος τό· *Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν*, κατέρχεται ἀπὸ τοῦ ἄμβωνος καὶ οὕτως ἀνέρχεται ἐκεῖνος ἐν τῷ ἄμβωνι, εἰθ'οὕτως μετὰ τὴν συμπλήρωσιν δίδωσιν αὐτῷ ὁ ἀρχιδιάκονος καιρὸν ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ λέγει τὴν περισσὴν καὶ παραχρῆμα κατέρχεται. Εὐχὴ δὲ οὐ γίνεται ἀλλ'εὐθέως ἀνέρχονται οἱ ψάλται ἐν τῷ ἄμβωνι καὶ λέγουσιν ἄντι τοῦ τρισαγίου· *Ὅσοι εἰς Χριστόν...* Προκείμενον δὲ οὐκ ἀνέρχεται ἀλλ'εὐθέος ὁ ἀπόστολος πρὸς τούς Ρωμαίους...

(62) *Venet. Marcian. 13* (XI s.) et partim *Oxon. Laud. Gr. 36* (XI s.) = G. Hoëg-G. Huntz 491-3: Ἐν δὲ τῷ ψάλλεσθαι τό· *Εὐλογεῖτε*, κατέρχονται οἱ ὄντες ἐν τῷ συνθρόνῳ ἱερεῖς καὶ ἀλλάσσουσιν στιχάρια ἄσπρα, ὁμοίως καὶ οἱ διάκονοι. καὶ εἰθ'οὕτως εἰσοδεύει ὁ ψάλτης ἐρχόμενος ἀπὸ τὸν Ἅγιον Πέτρον ὀψικεύων τὰ νεοφώτιστα ψάλλων δέ· *Μακάριοι ὧν...* Λέγει εἰς τὰς ἀργύρας πύλας· ἦχος γ'· *Εἶπα· ἐξαγορεύσω...* Λέγει ἐν τῷ ἄμβωνι· ἦχος γ'· *Καὶ σὺ ἀφῦκας τὴν ἀσεβείαν τῆς καρδίας μου*, φορῶν ἄσπρον καμίσιν καὶ διώκων τὸν ψάλλοντα τό· *Εὐλογεῖτε*. Καὶ ὅτε ἀποφύρει ὁ ψάλτης τὴν περισσὴν εἰσοδεύει ὁ πατριάρχης βουβιστὶ μετὰ τοῦ εὐαγγελίου καὶ μανουαλίων γ', μετὰ καὶ τῶν βαπτισάντων διακόνων καὶ τῶν νεοφωτίστων λευχειμονούντων. Εὐχὴ δὲ οὐ γίνεται... Etc ut S-9 et 247. Cf. Hoëg-Zuntz ibi-

B. — Données de l'Euchologe de Constantinople: B5)5°.

1) TEXTE DE BES EBE ET TAK

B5)5°: *Après quoi, en chantant ensemble avec les orphelins*: Heureux ceux dont ont été remises, *(le patriarche) franchit le seuil avec les nouveaux-illuminés et célèbre la suite de la divine liturgie* (Sinaï 971: *Les baptisés entrent au sanctuaire et communient du saint Corps et Sang et s'en vont en paix.*)(63).

---

dem, alia MSS minoris pro nobis momenti: *Vatican. Reginens. 75* (ante an. 983), *Florent. Laur. Pl. IX, 15* (X s.), *Sinaï 143* (XII s.).

(63) **BES 59** (GOAR «292»: 293; ASS-III 61; STA 153) [BAR 214 (GOAR 294; ASS-III 62; CON 406; ANS non refert). POR 88 (ALM-K 26; JAC non refert). EBE 92 (TRE 367-8). TAK = PRI 15. S-956 (DMTR 17, sed cave). S-973, 54 (DMTR 94). S-960, 35 (DMTR 195). S-971, 145? = DMTR 253. Gb7, 57 (PAS 106). Gb14, 27. VTP = DMTR 374. Cf. **GOAR** 291, ZER 143, ROM 158, MER 349, GUI 50, NEL 21-3]:

59 **B5)5°:** *Καὶ μετὰ τοῦτο συμψάλλων τοῖς ὀρφανοῖς τό·* Μακάριοι ὧν ἀφέθ⌈ησαν⌉1 *εἰσέρχεται μετὰ τῶν νεοφωτίστων εἰς τὴν εἴσοδον*2 *καὶ τέλει ἀκολούθως τὴν θείαν λειτουργίαν*3. Sequitur B5II.

---

1 Και μετα τουτο συμψαλλων τοις ορφανοις το Μακαριοι ων αφεθησαν sic EBE TAK] και απαρχεται (CON κατερχεται)· Μακαριοι ων αφεθησαν αι ανομιαι και επεκαλυφθησαν αι αμαρτιαι BAR] ευχη του μυρου· ο διακονος· Οσοι εις Χριστον εβαπτισθητε. Ευδοκησον δε Κυριε (cf. notam 43) POR] και μετα το Αμην απαρχεται· Οσοι εις Χριστον εβαπτισθητε. Ειτα· Μακαριοι S-956] και ειθ'ουτως απαρχεται ψαλλων· Οσοι εις Χριστον εβαπτισθητε Χριστον S-960] και μετα το χρισθηναι... την ευχην του διαδηματος... (cf. notam 44) S-973] και ψαλλει γ'· Μακαριοι ων αφεθησαν και κυκλοι ο ιερευς η τον θειον λουτρον η τον ναον εκ τριτου συνεφεπομενου και του βαπτισθεντος και του αναδοχου ψαλλων· Οσοι εις Χριστον εβαπτισθητε VTP] ο λαος· Οσοι εις Χριστον εβαπτισθητε εις Χριστον ενεδυσασθε. Και μετα το μυρισαι αυτον φερει το μεταξιον και σταυροννει αυτον σταυροειδως βαλλων αυτο εις τον τραχηλον αυτου και του στηθους και των μεταφρενων και στρεφει και δεννει αυτο οπισθεν εις την ραχην αυτου Gb14] om Gb7. 2 εισερχεται... εισοδον sic et EBE] και εισερχεται ο ιερευς μετα των νεοφωτιστων εις την εισοδον BAR] και μετα τουτο εισερχεται ο ιερευς μετα των νεοφωτιστων εις την εισοδον POR] ⌈και εξερχονται⌉ εκ του βαπτιστηριου εις την εκκλησιαν (om DMTR) S-956] και εισερχεται ο ιερευς μετα των νεοφωτιστων εις την εισοδον S-973] omm S-960 A-685 Gb7 Gb14 VTP (cf. supra). 3 και τελει... λειτουργιαν sic et EBE] και γινεται η θεια λειτουργια BAR] και γινεται ακολουθως παρα η θεια λειτουργια POR] και τελειται η λειτουργια S-956] και γινεται ακολουθως η

2) Appendice de *Sinaï* 984 = DMTR 599:

Et l'on célèbre la suite de la divine liturgie et (le baptisé) reçoit les liturgies et les communions établies.

N.B.: Il s'agit sans doute des sept jours après le baptême où le néophyte devait participer à l'eucharistie.

3) Appendice de *Grottaferrata G.b.IV*, 87v-88: (CON 411-2)

Didascalie que fait le célébrant aux nouveaux-illuminés après le saint baptême: Ne mangez pas (outre mesure); ne buvez pas trop de vin; ne mangez pas de viande pendant toute la semaine; ne vous lavez pas les mains; ne vous rincez pas le bouche; ne vous lavez pas les yeux jusqu'à ce que vous n'aurez pas reçu l'ablution finale... etc.

4) Appendices des euchologes slaves:

1. — Procession d'offertoire:

Solovetskii 526 = ALM-K 50: à l'hymne des chérubins le néophyte précède les saints dons, un cierge à la main.

Solov. 1107 = ALM-K 50, *Solov. 1085* = ALM-K 51, *Solov. 1086* = ALM-K 62: on porte (l'enfant) devant la procession, avec un cierge; (*Solov. 1085*: s'il est grand il marche de lui-même en portant un cierge dans chaque main).

2. — Communion:

Solov. 1107, 1085 (précise: qu'il soit petit ou grand), *1086*. Cf. PRI 304-306. (Cf. aussi: *Alexandr. gr. 1070-207* = DMTR 910 et *Sevastianov gr. 472* = ALM-K 25).

θεια λειτουργια και εξερχονται οι βαπτισθεντες και εις τα αγια και μεταλαμβανουσι του αγιου σωματος και αιματος και απερχονται εν ειρηνη S-971] και λοιπον γινεται η ταξις της λειτουργιας Gb7] ειθ'ουτως ποιει εκτενην ο διακονος μνημονευων του τε νεοφωτιστου και του αναδοχου αυτου και ουτως γινεται απολυσις VTP] omm S-960 A-685 Gb14.

Excursus sur
les chants du baptême et la procession d'entrée
(tableau-résumé)

I°. Le Benedicite (Dan 3,57...):

1: suivait la dernière lecture faite à l'église (Dan 3,1-51) lorsque le patriarche terminait les onctions (à Saint-Pierre);
2: était annoncé par le chantre: *Prokeimenon: Hymne des trois Enfants*;
3: on le chantait verset après verset jusqu'à l'apparition de la procession des néophytes aux portes centrales; à chaque verset le peuple reprenait le refrain: Dan 3,57[b]: *Chantez et exaltez-le pour les siècles.* Au dernier verset chanté on ajoute: *Bénissons le Père, le Fils et le Saint-Esprit.*
4: le chantre du *Bénédicite* se trouvant sur l'ambon cède la place à celui qui arrive avec la procession en chantant le Ps 31.
5: pendant le chant du *Benedicite,* les prêtres et les diacres qui sont restés dans l'église descendent du *synthronon* et revêtent des aubes blanches. Il n'est pas clair s'ils allaient réjoindre le patriarche à Saint-Pierre pour faire l'entrée avec lui et avec les néophytes et les clercs qui avaient participé aux baptêmes, ou bien s'ils restaient à l'intérieur de l'église.

II°. Le Ps 31 et Gal 3,26:

1: Chant du Ps 31,1 trois fois par les chantres (ou prêtre et peuple) aussitôt après les immersions baptismales; suit le *Gloria Patri*;
2: Chant de Gal 3,26 avec *alleluia* par le premier primicère des chantres pendant les onctions post-baptismales (alterné avec les versets du Ps 92 selon PAT). N.B.: On ne le chante pas à ce moment en dehors de la nuit de Pâques, cf. infra.
3: Reprise du Ps 31 par le (second) primicère portant tunique et chasuble et marchant en tête à la procession des néophytes avec le patriarche, des évêques (douze seulement ou tous?), des prêtres

qui ont conféré les onctions pré-baptismales (ou tous?) et des diacres «baptistes» (qui ont pratiqué les onctions totales) (ou tous?): tous sont en blanc. La procession est précédée par trois chandeliers «baptismaux».

Exécution du Ps 31 comme «*prokeimenon* des illuminations»:

a. au départ de Saint-Pierre: Ps 31,1 chanté par le primicère (repris par les autres chantres?),

b. 1r verset par le primicère: Ps 31,2;

c. en arrivant aux portes argentées ou portail central: 2d verset: Ps 31,5c (entrée du patriarche, qui s'agenouille, et de toute la procession),

d. 3e verset: Ps 31,5d; le chantre du *Benedicite* attend à l'ambon l'arrivée du primicère qui chante le Ps 31, celui-ci ôte sa chasuble et remplace le premier «en le chassant»,

e. continuation du Ps 31 jusqu'à l'entrée du patriarche et des 12 évêques dans le sanctuaire; au signe de l'archidiacre: le chantre ajoute la *perissî* et descend;

N.B.: il n'est pas clair si à chaque verset du primicère, les autres chantres reprennent le premier verset selon l'habitude dans l'exécution du *prokeimenon*(64). A remarquer que la double entrée du patriarche — dans la nef et dans le sanctuaire — se fait en silence, ou bien parce que la vraie entrée avait déjà eu lieu au début des vêpres, ou plutôt pour ne pas interrompre l'exécution du Ps 31;

4: Reprise immédiate de Gal 3,26 à la place du trisagion par des chantres qui gagnent l'ambon, à peine le primicère en est-il descendu;

5: Sans aucun nouveau *prokeimenon* lecture de l'épître; seulement dans le cas qu'il n'y ait eu ni baptême ni procession, le Ps 31 est chanté en guise de *prokeimenon* avant l'épître(65).

(64) Chez les Studites de Messine, qui conservaient cette entrée baptismale (sans baptêmes), à chaque verset du Ps 31 le peuple reprenait le premier verset. La *perissî* était Ps 31, 1b (la seconde moitié du premier verset), cf. M. Arranz, *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine, Cod. Mess. gr. 115, A.D. 1131* (=OCA 185) Rome 1969, 246-7. Une telle procession se fait encore à l'Abbaye de Grottaferrata qui pour l'essentiel conserve le Typikon studite.

(65) Le *Typikon* de Messine explique qu'il n'y a pas de *prokeimenon* avant l'épître puisque le Ps 31 a déjà été chanté à sa place, cf. note supra.

APPENDICE

LES AUTRES JOURS DE BAPTÊME

A. — Données du Typikon de la Grande-Église.

Les Synaxaria *Patmos 266* (PAT) et *Hagios Stauros 40* (HAG):

Schema commun:

Epiphanie: HAG (PAT renvoie à la Pentecôte),
Samedi de Lazare: PAT HAG,
Dimanche de Pentecôte: PAT HAG,
(*Samedi Saint*: HAG ne décrit pas, PAT: pas de baptêmes)(66).

1. — lieu du baptême:
6 janv.: (le patriarche) monte au *Photistîrion,*
Sam. Laz.: descend au petit baptistère,
Sam. Saint: dans le petit baptistère,
Dim. Pent.: descend au baptistère;
2. — temps: après les matines:
6 janv., Sam. Saint: immédiatement après les matines,
Sam. Laz.: après lecture des Actes,
Dim. Pent.: après sermon de S. Grégoire de Nazianze;
3. — immédiatement après l'onction, le chantre:
6 janv., Dim. Pent.: à côté du patriarche,
Sam. Laz.: devant les baptisés:
Ps 31,1 (repris par tous?),
Ps 31,2 comme 1r verset (du soliste);
4. — le chantre:
6 janv., Dim. Pent. (HAG): escorte le patriarche,

(66) 6 janvier: PAT 75v = DMTR I, 41-42 (renvoi au Dimanche de la Pentecôte); HAG 81v = MAT I, 184. Samedi de Lazare: PAT 210-210v = DMTR I, 126-127; HAG 224v-225 = MAT (II) 62-64. Samedi Saint (matin): HAG 228v = MAT (II) 84. Dimanche de la Pentecôte: PAT 234-234v = DMITR I, 147-148; HAG 236 = MAT (II) 136-138).

Dim. Pent. (PAT): les baptisés,
Sam. Laz.: marche devant les baptisés;

5. — *Sam. Laz.*: devant le grand portail, le chantre: Ps 31,5 (2ᵈ verset), *6 janv., Dim. Pent.*: entre dans l'église en chantant le reste du psaume;
6. — arrivé à l'ambon le chantre ôte sa chasuble, monte à l'ambon, psalmodie jusqu'au signal de l'archidiacre, s'arrête et descend;
7. — lecture des Act 8,26-39;
8. — liturgie: *antiphôna* du jour, à la place du trisagion: Gal 3,27, *prokeimenon* du jour.

B. — Données de l'Euchologe de Constantinople: B5ᴵᴵ).

TEXTE DE BES, EBE ET TAK

Aux autres fêtes, lorsque les illuminations se font dans le petit *phôtistîrion*, le patriarche descend et célèbre de la manière indiquée plus haut et, après avoir oint dans l'*apodyton* les nouveaux illuminés avec le divin *myron*, s'assied pour attendre le *basileus*. Les orphelins et le chantre introduisent dans l'église les nouveaux-illuminés en chantant: *Heureux ceux dont ont été remises*. . .[67]

CONCLUSION

Les «autres jours de baptême», on ne chantait pas Gal 3,26 aux onctions, et dès lors on ne chantait qu'une seule fois le Ps 31: com-

[67] **BES 59** (GOAR «292»: 293; ASS-III 61-62; STA 153) [EBE 92ᵛ (TRE non refert) TAK = PRI 15-6. BAR POR etc.: abest.]: B5ᴵᴵ): *Ἐν δὲ ταῖς λοιπαῖς ἑορταῖς ὅτε ἐν τῷ μικρῷ φωτ⌈ι⌉στηρίῳ γίνονται τὰ φωτίσματα, κατερχόμενος ὁ πατριάρχης ποεῖ πάντα κατὰ τὸν προγραφέντα τύπον καὶ μετὰ τὸ σφραγίσαι ἐν τῷ ἀποδυτῷ τοὺς νεοφωτίστους τῷ θείῳ μύρῳ καθέζεται ἐκδεχόμενος τὸν βασιλέα. Οἱ δὲ ὀρφανοὶ καὶ ὁ ψάλτης ψάλλοντες τό·* Μακάριοι ὧν ἀφέθ⌈ησαν⌉, *δέ, εἰσάγουσι τοὺς νεοφωτίστους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ.*

Sequitur B5ᴵᴵᴵ): alia oratio aquae baptismalis: BES 59-59ᵛ: B5ᴵᴵᴵ): *Εὐχὴ ἑτέρα τῶν ἁγίων βαπτισμάτων ἔχουσα τὸ προοίμιον σύντομον·* Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ πάσης κτίσεως δημιουργός. . . (publiée dans OCP 51, 1985, 85-86; cf. ibidem 72 et OCP 52, 1986, 152-153). Sequitur B6): ablutio octavo die post baptismum.

mencé seulement après les onctions, au début de la procession. Pour le reste il était exécuté comme le soir du Samedi Saint en le terminant à l'ambon. Selon l'Euchologe le patriarche ne participait pas à la procession d'entrée. La liturgie était séparée de l'entrée des néophytes par la lecture des Actes sur le baptême du ministre de la reine de Candace. Gal 3 était chanté une seule fois à la liturgie, qui commençait par les *antiphôna* habituels et dans laquelle on disait le *prokeimenon* du jour. Ce schéma qui ne prévoyait qu'une seule fois l'exécution du Ps 31 et de Gal 3 ne semble cependant pas original; ce n'est qu'un arrangement logique du rite du soir du Samedi Saint.

Celui-ci pose un grand problème: la répétition du Ps 31 et de Gal 3. Une répétition en Liturgie n'est pas normale: on est en droit d'y voir un malentendu. En voulant une liturgie avec les deux textes, la solution logique aurait été de faire jouer à Gal 3 le rôle de refrain du Ps 31 comme «psaume antiphoné», mais cela n'a pas été possible peut-être parce que le Ps 31 conservait depuis toujours sa forme de «psaume responsoriel»(68).

Une hypothèse de solution: le Ps 31 était depuis l'antiquité le lien entre le baptême et la liturgie, quand le baptême finissait par l'immersion (précédée de l'onction) et la liturgie commençait par l'épître(69). Le chant de Gal 3 a pu être introduit au même temps que l'onction post-baptismale elle-même, à la fin du IVe siècle. La reprise de Gal 3 après le Ps 31 n'est pas antérieure à l'introduction du trisagion comme partie fixe de la liturgie, après Jean Chrysostome en tout cas. Nous nous trouverions ainsi devant un rite baptismal, celui de l'Église de Constantinople, puisant ses racines dans une très vénérable antiquité.

Piazza della Pilotta, 4
00187 - ROMA (Italia)

Miguel ARRANZ S.J.

(68) Cf. la psalmodie et ses genres dans J. MATEOS, *La célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine*, (=OCA 191) Rome 1971, 7-26.

(69) Cf. MATEOS (note antérieure) p. 27 ss.

JEAN MAGNE

L'anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III.

Étude comparative

L'étroite parenté de l'anaphore nestorienne dite des Apôtres, ou d'Addée et Mari (A) des Églises chaldéenne et malabare, et de l'anaphore maronite dite des Douze Apôtres, ou du Prince des Apôtres Pierre (P) ou Pierre III, ou encore *Šarrar* du mot par lequel elle commence, a été signalée pour la première fois en 1899 par le savant patriarche syrien catholique Ignatius Éphrem II Raḥmani (*Testamentum D. N. J.-C.*, Moguntiae 1899, p. 192). Depuis cette date, les deux anaphores, en particulier la première parce qu'y manque le récit de la cène, ont été l'objet de nombreuses études(1). Indépendamment de

(1) *Études*. Cette bibliographie ne prétend pas être complète, en particulier en ce qui concerne les ouvrages généraux où quelques pages sont consacrées au sujet.

1904 — A. Baumstark, *Altlibanesische Liturgie, Oriens Christianus*, 4 (1904), 190-194.

1925 — J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (= LQF 19/20) Münster 1925, ²1962.

1928-29 — E. C. Ratcliff, *The original form of the Anaphora* of *Addai and Mari. A suggestion, JThS* 30 (1928-29) 23-32.

1929 — I. E. Raḥmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth 1929.

1932 — H. Engberding, *Urgestalt, Eigenart und Entwickelung eines alt-antiochenischen Eucharistischen Hochgebetes, OrChr* 29 (1932) 32-48.

1937 — A. Raes, *Les paroles de la consécration dans les anaphores syriennes, OCP* 3 (1937) 486-504.

1944 — A. Raes, *Le récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres, OCP* (1944) 216-226.

1945 — G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster 1945, ⁹1975, p. 177-187.

1949 — B. Botte, *L'Anaphore chaldéenne des Apôtres, OCP* 15 (1949) 259-276.

OCP 53 (1987) 107-158

ce problème du récit, dépassé pour beaucoup sinon pour tous, les deux anaphores présentent pour l'histoire des origines de la liturgie

---

1954 — B. Botte, *L'épiclèse dans les liturgies syriennes orientales, Sacris Erudiri* 6 (1954) 49-72.

1957 — H. Engberding, *Zum anaphorischen Fürbittgebet der Ostsyrischen Anaphora der Apostel Addaj und Mar(j), OrChr* 41 (1957) 102-124.

1961 — C. P. Price, *Jewish Morning Prayers and early christian Anaphoras, The Anglican Theological Review* 43 (1961) 153-158.

1965 — B. Botte, *Problèmes de l'anaphore syrienne des Apôtres Addai et Mari, L'Orient syrien* 10 (1965) 89-106.

1971 — W. F. Macomber, *The Maronite and Chaldean Versions of the Anaphora of the Apostles, OCP* 37 (1971) 55-84.

1972 — J. Vellian, *The anaphoral structure of Addai and Mari compared to the Berakoth...*, Mus 85 (1972) 201-223.

1973 — R. G. Galvin, *Addai and Mari revisited: the State of the Question, Eph. Lit* 87 (1973), 383-414.

1977 — G. Kretschmar, *Abendmahlfeier* I. *Alte Kirche, Theologische Realenzyklopädie* I (1977) 229-278.

1977 — J. M. Sanchez Caro, *La anafora de Addai y Mari y la anafora maronita Šarrar: intento de reconstruccion de la fuente primitiva comun, OCP* 43 (1977) 41-49.

1977 — B. D. Spinks, *The original form of the Anaphora of the Apostles. A suggestion in the light of Maronite Sharar, Eph, Lit.* 91 (1977) 146-161.

1979 — H. A. J. Wegman, *Pleidooi voor een tekst. De Anaphora van de apostelen Addai en Mari, Bijdragen* 40 (1979) 15-43.

1980 — W. F. Macomber, *The ancient form of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari,* in *Dumbarton Oaks Symposium 1980,* 73-83.

1980 — A. Verheul, *La prière eucharistique de Addaï et Mari, Quest Lit. et Par.* 61 (1980) 19-27.

1980 — B. D. Spinks, *Addai and Mari — the Anaphora of the Apostles: A text for students* (= Grove Liturgical Study N° 24) Bramcote Notts. 1980.

1981 — C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria — berakа giudaica — anafora cristiana.* (= Analecta Biblica 92), Roma 1981.

1984 — B. D. Spinks, *Eucharistic Offering in the East Syrian Anaphoras,* OCP 50 (1984) 347-371.

1984 — Id., *Addai and Mari and the Institution Narrative. The tantalizing Evidence of Gabriel Qaṭraya, Eph Lit.* 98 (1984) 60-67.

1984 — A. Gerhards, *Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des eucharistischen Hochgebetes* (= LQF 65), Münster W. 1984, p. 187-193.

C'est la lecture de ce dernier livre, entreprise pendant les vacances de 1985 à l'occasion d'une étude plus vaste sur les *Carmina Christo* transférés au Père ou à la Trinité (*Sanctus, Te deum, Gloria in excelsis, Trisagion, Cheroubikon, Phōs hilaron*), et en particulier des pages 187-193 où sont rapportées les plus récentes opinions (qui m'ont paru déficientes) sur l'anaphore d'Addée et Mari, qui m'a incité à reprendre les problèmes soulevés avec la

eucharistique le plus grand intérêt. C'est de ce point de vue que nous en avons repris l'étude. Nous croyons apporter quelques compléments aux résultats des travaux les plus récents.

Avant d'aborder l'analyse des prières, puis de reconstituer brièvement leur histoire, nous avons voulu présenter en colonnes parallèles, avec le texte des deux anaphores, les textes susceptibles de les éclairer(2). (*Voir la présentation des textes pages suivantes*).

Le dialogue d'introduction

A - *Dans Addée et Mari*: Le dialogue est constitué des trois échanges traditionnels entre le célébrant et le peuple avec cependant les quelques particularités suivantes:

1 - la salutation trinitaire de 2 Co 13,13 comme dans les autres liturgies d'Orient, à la différence du *Dominus vobiscum* romain, alexandrin et éthiopien, où «le Seigneur» est le Christ plutôt que «Dieu».

2 - la transposition de la réponse *Habemus ad Dominum* en «Vers toi, Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, Roi glorieux». Cette formule désigne certainement le Christ qui, selon les Pères depuis Justin, est le dieu qui s'est révélé à Moïse dans le buisson en disant: «Je suis le Dieu d'Abraham, ...» (Ex 3,6; *Dial.* 59 et 60), et qui est aussi le Roi des Psaumes 71, 98, 44 et surtout 23 (*Dial.* 34; 36; 38).

---

méthode comparative rigoureuse à laquelle m'ont initié, vers 1956, le R. P. Raes et surtout Dom H. Engberding, au souvenir desquels je dédie ce travail.

(2) *Textes.* Pour Addaï et Mari: W. F. Macomber, *The oldest known text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari, OCP* 32 (1966) 335-371.

Pour Pierre III: J.-M. Sauget, *Anaphora syriaca sancti Petri Apostoli tertia, Anaphorae syriacae* II, Fasc. 3, p. 273-323.

Ces deux éditions sont diplomatiques; le bon texte, surtout pour Pierre III, est parfois à chercher dans les variantes très nombreuses citées dans les notes. Expérience faite, ce n'est pas le choix de telle ou telle variante de détail qui peut modifier la solution générale du problème.

Aussi pour les autres textes anaphoriques cités, je me suis contenté de recourir aux traductions latines données dans: A. Hänggi - I. Pahl, *Prex eucharistica,* Fribourg Suisse 1968 (cité Hgg.) pour la bénédiction chaldéenne de l'huile baptismale et la bénédiction maronite de l'eau baptismale dite de Jacques de Saroug, aux citations contrôlées qu'en fait le P. Macomber dans son article de 1971, p. 61-62, complétées pour l'Ordo maronite par H. Scheidt, *Die Taufwasserweihgebete,* Münster 1935, p. 95.

A	DIALOGUE D'INTRODUCTION			
	Anaphore chaldéenne des Apôtres ou d'Addée et Mari	*Anaphore maronite des XII Apôtres, Pierre III ou Šarrar*	*Bénédiction chaldéenne de l'huile baptismale*	*Bénédiction maronite de l'eau baptismale (Jacques de Saroug)*
A 1		La grâce de la Trinité sainte et divine, incréée et éternelle, soit avec vous tous, frères, à jamais. ℟ — Amen.		
A 2	La grâce de N.S.J.-C., l'amour de Dieu le P., la communion de l'E.-S. soient avec nous tous maintenant et en tout temps et dans les s. des s.	La tranquillité de Dieu le P. tout-puissant, la paix du F. gouvernant tout dans la tranquillité, la communion de l'E.-S. consacrant tout, soient avec nous et parmi nous, tous les jours de notre vie. . . maintenant et en tout temps et dans les s. des s.	La grâce de N.S.J.-C., l'amour de Dieu le P., la communion de l'E.-S. soient avec nous tous maintenant et en tout temps et dans les s. des s.	
A 3		L'offrande et la commémoration et la mémoire devant le Dieu vivant. . . pour les vivants et les morts. . . . . . et pour les âmes et les esprits dont nous faisons la com-		La commémoration de N.S.J.-C. de sa nativité, de son baptême. . . et de N. D. Marie. . . et de l'Église sainte nous l'accomplissons.

DIALOGUE [redacted]

	Anaphore chaldéenne des Apôtres ou d'Addée et Mari	*Anaphore maronite des XII Apôtres, Pierre III ou Šarrar*	*Bénédiction chaldéenne de l'huile baptismale*	[redacted] *de l'eau baptismale (Jacques de Saroug)*
		mémoration et la mémoire devant toi. Et pour ce peuple... cette offrande pure et sainte à toi, Dieu Père, Seigneur de toutes choses, nous l'offrons. ℟ — C'est dû, juste, et convenable. — Oui, Seigneur, c'est vraiment dû, juste, convenable et bien, droit et bon.		℟ — Amen.
A 4	En haut que soient vos pensées.	En haut dans le ciel que soient élevés toujours nos esprits, nos pensées, et nos cœurs à tous avec pureté.	En haut que soient vos pensées.	En haut dans le ciel que soient élevés nos esprits, nos pensées, nos intelligences et nos cœurs à tous avec pureté.
A 5	℟ — Vers toi, Dieu d'Abraham, d'Isaac, et d'Israël. Roi glorieux.	℟ — Vers toi, Dieu d'Abraham, d'Isaac, et d'Israël, Roi glorieux et saint à jamais.	℟ — Vers toi, Dieu d'Abraham, d'Isaac, et d'Israël, Roi glorieux.	℟ — Vers toi, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, Roi béni, et saint à jamais.

(à suivre)

DIALOGUE D'INTRODUCTION *(suite)*

	Anaphore chaldéenne des Apôtres ou d'Addée et Mari	*Anaphore maronite des XII Apôtres, Pierre III ou Šarrar*	*Bénédiction chaldéenne de l'huile baptismale*	*Bénédiction maronite de l'eau baptismale (Jacques de Saroug)*
A 6		— Vers toi, Dieu d'Abraham, Rédempteur d'Isaac, Force d'Israël, Roi glorieux et saint à jamais.		— Vers toi, sont élevés nos yeux... et comme le cerf brame vers la source des caux ainsi nos âmes crient vers toi... afin que...
A 7	L'offrande est offerte à Dieu Seigneur de toutes choses. ℟ — C'est dû et juste.	Il est dû, Seigneur, que nous rendions grâce adorions et glorifiions ℟ — Le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, maintenant et à jamais.	Rendons grâce, adorons et glorifions Dieu Seigneur de toutes choses. ℟ — C'est dû et juste.	Et rendons grâce, adorons et glorifions ℟ — Le Père, le Fils, et le Saint-Esprit.
A 8	*(Ici s'intercale une prière privée du prêtre pour lui même.)*	*(Ici s'intercalent une bénédiction du peuple, une bénédiction de l'encens et des commémorations.)*		
B	L'ACTION DE GRÂCE			
B 1 a	Digne de gloire par toute bouche, d'action de grâce par toute langue, et d'exaltation par toute créature	Gloire à toi,	Toi,	Gloire à toi,
B 1 b	le Nom adorable et glorieux du P., du F. et du S.-E.	Nom adorable et glorieux du P., du F. et du S.-E.		Être éternel,

(à suivre)

L'ACTION DE GRÂCE (*suite*)

	Anaphore chaldéenne des Apôtres ou d'Addée et Mari	*Anaphore maronite des XII Apôtres, Pierre III ou Šarrar*	*Bénédiction chaldéenne de l'huile baptismale*	*Bénédiction maronite de l'eau baptismale (Jacques de Saroug)*
B 1 c	qui a créé le monde en sa bonté, et ses habitants dans sa pitié, a raeheté les hommes en sa miséricorde, et répandu sa grande bonté sur les mortels.	qui as créé le monde en ta bonté, et se habitants dans ta pitié, as racheté les hommes en ta miséricorde et répandu ta bonté sur les mortels.	riche en ta dilection, libéral en ta clémenee, suave en ta bonté, et ineffable en ta gloire, notre Seigneur, notre créateur et notre bienfaiteur, nous invoquons et sup-plions...	dont l'action cachée porte le monde que ta glorieuse Sa-gesse a fondé, et dont l'ac-tion redoutable gouverne la nature que ton Intelligence perspicace a constituée... (*La suite conduit au Sanc-tus*)

B 2	LE SANCTUS	
	Addée et Mari	*Pierre III*
	L'introduction au Sanctus	
B 2 a	Ta majesté, Seigneur, la bénissent et l'adorent mille milliers d'êtres d'en haut, et dix-mille myriades d'anges saints. Des armées d'êtres spirituels, ministres du feu et du vent, (Hb 1,7; Ps 104, 4) louent ton Nom, avec les saints chérubins et les séraphins spirituels, offrant adoration à ta souveraineté, en clamant et louant sans cesse, criant l'un à l'autre, et disant:	Ta majesté, Seigneur, l'adorent mille milliers d'êtres d'en haut; et dix-mille myriades d'armées de ministres du feu et du vent avec crainte (la) louent avec les chérubins et les séraphins, qui, l'un à l'autre, bénissent, sanctifient, clament et disent:

(à suivre)

LE SANCTUS (*suite*)

	Addée et Mari	*Pierre III*
B 2 b		Nous aussi, Seigneur, par ta grâce et tes miséricordes, soyons dignes de dire avec eux trois fois:
c	Saint. . .	Saint. . .
	Transition du Sanctus à la suite de l'action de grâce	
B 2 d	Et avec ces puissances célestes, nous te rendons grâce, Seigneur, nous aussi tes serviteurs fragiles, faibles et infirmes parce que tu as répandu sur nous ta grande bonté qui ne peut être payée de retour, car:	Nous te rendons grâce, Seigneur, nous, tes serviteurs, pécheurs, parce que tu as répandu sur nous ta bonté qui ne peut être payée de retour:
	Suite de l'action de grâce	
B 3 a	Tu as revêtu notre humanité pour nous donner la vie par ta divinité, tu as élevé notre bassesse, tu as relevé notre chute tu as vivifié notre nature mortelle, tu as justifié notre culpabilité, tu as remis nos dettes, tu as illuminé notre intelligence, tu as soumis, Seigneur notre Dieu, nos ennemis et fait triompher la faiblesse de notre nature débile par l'effusion des miséricordes de ta bonté.	Tu as revêtu notre humanité pour nous donner la vie par ta divinité, tu as élevé notre bassesse, tu as relevé notre chute tu as vivifié notre nature mortelle, tu as justifié notre culpabilité, tu as remis nos dettes, tu as illuminé notre intelligence, tu as soumis nos ennemis et fait triompher la faiblesse.

(à suivre)

LE SANCTUS (*suite*)

<table>
<tr><td></td><td colspan="2">Addée et Mari</td><td colspan="2">Pierre III</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4">Doxologie</td></tr>
<tr><td>B
3
b</td><td colspan="2">Et pour toutes tes aides et bontés envers nous,
nous t'adressons gloire et honneur, action de grâce et adoration,
maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.
℟ — Amen.</td><td colspan="2">Et pour toutes tes bontés envers nous,
nous t'adressons gloire et honneur,

maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.
℟ — Amen.</td></tr>
<tr><td>C</td><td colspan="4">PRIÈRE D'INTERCESSION</td></tr>
<tr><td></td><td>Addée et Mari</td><td colspan="2">Pierre III</td><td>Théodore</td></tr>
<tr><td>C
1</td><td>Toi, Seigneur,
en tes nombreuses
et ineffables bontés
souviens-toi en bien
et avantage
de tous les pères
droits et justes qui
ont trouvé grâce devant toi.</td><td colspan="2">Toi donc, Seigneur,
en tes nombreuses
bontés
souviens-toi en bien

de tous les pères
droits et justes</td><td></td></tr>
<tr><td>C
2</td><td>dans la commémoration
du corps et du sang
de ton Christ,
que nous t'offrons
sur ton autel pur et saint,
ainsi que toi-même</td><td colspan="2">dans la commémoration
de ton corps et de ton sang,

que nous t'offrons
sur ton autel pur et saint,
ainsi que toi-même,</td><td>Maintenant aussi, Seigneur, voici
qu'est offerte cette oblation
devant ton Nom</td></tr>
</table>

(à suivre)

PRIÈRE D'INTERCESSION (*suite*)

	Addée et Mari	*Pierre III*	*Théodore*
	tu nous l'as enseigné	notre espérance, tu nous l'as enseigné dans ton saint évangile	grand et redoutable pour toute la sainte Eglise catholique
C 3	Et accorde-nous ta tranquillité et ta paix tous les jours du siècle. Oui, Seigneur notre Dieu, accorde-nous ta tranquillité et ta paix tous les jours du siècle,		afin qu'habite en elle ta tranquillité et ta paix tous les jours du siècle. Oui, Seigneur et notre Dieu, fais habiter en elle ta tranquillité et ta paix tous les jours du siècle.
C 4		et as dit: Je suis le pain vivant descendu du ciel pour que les mortels aient la vie par moi. Nous faisons, S., mémoire de ta passion, comme tu nous l'as enseigné: La nuit où tu fus livré aux crucificateurs... Et aussi sur le calice tu as semblablement rendu grâce... Chaque fois, en effet, que vous mangerez de ce saint corps et boirez... ℟ – Nous faisons, S., la commémoration de ta mort, etc. Nous t'adorons, Unique-engendré du Père... Que se plaise en ce sacrifice ta divinité... Que soit réconciliée par lui la Trinité glorieuse... Mère de N.S.J.-C., prie pour moi le Fils Unique-engendré qui est né de toi...	Et que soient relégués loin d'elle les persécutions, tumultes, disputes, schismes, et que tous nous soyons unis par une concorde unanime avec un cœur pur et une charité parfaite. Et pour tous nos pères, évêques, périodeutes, prêtres, diacres, qui sont... Et pour toutes les personnes qui sont dans le péché et l'erreur, afin que par ta grâce, Seigneur, tu les rendes dignes de la connaissance de la vérité et de l'adoration de ta majesté

(à suivre)

PRIÈRE D'INTERCESSION (*suite*)

	Addée et Mari	*Pierre III*	*Théodore*
C 5	afin que te connaissent tous les habitants de la terre que tu es le seul vrai Dieu Père et que tu as envoyé N.S.J.-C., ton Fils et ton Bien-aimé.		afin qu'ils te connaissent que tu es le seul vrai Dieu Père. qu'ils sachent que tu es bon toi qui veux que tous les hommes vivent...
C 6	Et lui-*même*, N.S. et Dieu, est venu et a enseigné dans son évangile vivifiant toute pureté et sainteté des:	Nous offrons, Seigneur, devant toi cette oblation en mémoire de tous les pères justes et saints:	
C 7	prophètes, apôtres, martyrs, confesseurs, évêques et docteurs et tous les fils de la sainte Eglise catholique qui ont été marqués du sceau vivant du saint baptême.	prophètes, apôtres, martyrs, confesseurs, tous les patriarches orthodoxes, métropolitains, évêques, chorévêques, périodeutes, prêtres, diacres, diaconesses, sous-diacres, lecteurs, continents, vierges hommes et femmes, et tous les fils de la sainte Eglise catholique qui ont été marqués du sceau du baptême et que tu as faits participants de ton corps et de ton sang.	

D	ANAMNÈSE OU POST-SANCTUS?				
	Addée et Mari	*Pierre III*	*Théodore*	*Nestorius*	*Diataxeis*
D 1			(*Récit de la cène*) ... Ainsi faites chaque fois que vous vous réunirez en mémoire de moi.	(*Intercessions*)	(*Récit de la cène*) ... Quand vous faites ceci, vous faites ma mémoire.

(*à suivre*)

ANAMNÈSE OU POST-SANCTUS? (suite)

	Addée et Mari	*Pierre III*	*Théodore*	*Nestorius*	*Diataxeis*
D 2	Et nous aussi, Seigneur, tes serviteurs faibles, débiles et infirmes,		Comme il nous a été commandé,	Nous donc, Seigneur, tes serviteurs faibles, débiles et infirmes,	Nous souvenant donc de sa mort et de sa résurrection, nous t'offrons le pain et la coupe,
D 3				qui étions loin de toi et que par tes nombreuses bontés tu as faits dignes	te rendant grâce que tu nous aies jugés dignes
D 4	qui sommes réunis et ton nom		ainsi sommes-nous réunis		
D 5			nous tes serviteurs faibles, débiles et infirmes		
D 6	et nous tenons devant toi en ce moment,			de nous tenir devant toi,	de nous tenir devant toi
D 7	et avons reçu par tradition l'exemple qui vient de toi,				
D 8	nous réjouissant, louant, exaltant, commémorant,		et avec la bonne complaisance de ta grâce.		

(à suivre)

ANAMNÈSE OU POST-SANCTUS? *(suite)*

	Addée et Mari	*Pierre III*	*Théodore*	*Nestorius*	*Diataxeis*
D 9	célébrant ce mystère grand et redoutable		nous célébrons le mystère grand et redoutable, saint et divin	et d'accomplir ce ministère redoutable et glorieux,	et d'accomplir ton ministère
D 10	de la passion, de la mort et de la résurrection de N.S.J.-C.		par lequel a été fait un grand salut à tout le genre humain.		
D 11	(*La doxologie § F suit immédiatement ici dans la recension malabare*)		Nous adressons en même temps louange, honneur, confession et adoration au Père, au Fils et au Saint-Esprit.	nous supplions en même temps ta divinité adorable et rénovatrice de toutes les créatures.	et nous supplions
D 12			(*Ici s'intercalent de longues intercessions*)		

E	EPICLÈSE					
	Addée et Mari	*Pierre III*	*Saint-Sixte*	*Théodore*	*Nestorius*	*Diataxeis*
E 1	Et que vienne, Seigneur, ton Esprit saint	Exauce-moi, S. Et que vienne Seigneur, ton Esprit vivant et saint	Et que vienne Seigneur, ton Esprit vivant et saint	Et que vienne sur nous et sur cette oblation la grâce de l'Esprit saint	Et que vienne. Seigneur, la grâce de l'Esprit saint	que tu envoies ton Esprit saint

(à suivre)

EPICLÈSE (*suite*)

	Addée et Mari	*Pierre III*	*Saint-Sixte*	*Théodore*	*Nestorius*	*Diataxeis*
E 2	et qu'il repose sur cette offrande de tes serviteurs	et qu'il descende sur cette offrande de tes serviteurs	et qu'il repose sur cette offrande de tes serviteurs	et qu'il habite et repose sur ce pain et sur cette coupe	et qu'il habite et repose sur cette offrande que nous offrons devant toi	sur l'offrande de la sainte Eglise;
E 3	et la bénisse et sanctifie			et les bénisse et sanctifie (et les signe au nom du P., du F. et du S.-E.)		
E 4				et fasse ce pain le corps saint de N.S.J.-C., et cette coupe le sang de N.S.J.-C.	et la fasse c.-à-d. ce pain et cette coupe le corps et le sang de N.S.J.-C., toi-même les transformant et les sanctifiant par l'opération de l'E.-S.	
E 5	afin qu'elle	et qu'elle	et qu'elle	afin que quiconque avec une vraie foi mangera de ce pain et boira de cette coupe,	afin que la réception de ces mystères glorieux et saints	rassemblant en un,

(*à suivre*)

EPICLÈSE (*suite*)

	Addée et Mari	*Pierre III*	*Saint-Sixte*	*Théodore*	*Nestorius*	*Diataxeis*
E 6	soit pour nous	soit pour les participants	soit pour ceux qui la recevront	ils soient pour lui, Seigneur,	soit pour tous ceux qui les recevront (*voir récit*)	donne à tous ceux qui participent aux «sancta» réplétion de l'Esprit-Saint
	propitiation des dettes,	propitiation des fautes,	propitiation des fautes,	pardon des fautes,		
	rémission des péchés,	rémission des péchés,	rémission des péchés,	rémission des péchés,	vie éternelle,	
	grand esploir de résurrection des morts,	résurrection bénie des morts	résurrection bénie des morts	grand espoir de résurrection des morts,	résurrection	
				salut des âmes et des corps,	salut des âmes et des corps,	
	vie nouvelle	vie nouvelle	vie nouvelle et éternelle	vie et louange éternelle,	illustration de la connaissance, confiance devant toi, salut éternel dont tu nous as parlé par N.S.J.-C.	pour confirmation de la foi dans la vérité
	(*Voir infra «avec tous ceux qui t'ont plu»*)			Fais-nous dignes aussi par la grâce de N.S.J.-C. qu'avec tous ceux qui ont plu à ta volonté et mené leur vie selon tes préceptes, nous nous réjouissions	afin que nous soyons tous unis les uns aux autres unanimement par un seul lien de charité et de paix, et que nous soyons un seul corps et un seul esprit, comme	(*Voir supra «rassemblant en un»*)
	dans le royaume des	dans le royaume des	dans le royaume des	dans le royaume des	nous sommes appelés à la même	

(*à suivre*)

EPICLÈSE (*suite*)

	Addée et Mari	*Pierre III*	*Saint-Sixte*	*Théodore*	*Nestorius*	*Diataxeis*
	cieux, avec tous ceux qui t'ont plu.	cieux, à jamais.	cieux.	cieux, pourvus des biens futurs qui ne passent pas.	espérance de notre vocation.	
E 7			Et que ce pain accomplisse le corps du Christ notre Dieu. ℟ — Amen. Et que cette coupe accomplisse le sang du Christ notre Dieu. ℟ — Amen. Et que nous qui allons y communier, ils nous fassent participants de la félicité céleste près de toi, Seigneur.		Et que personne ne mange ni ne boive pour la condamnation de son corps et de son âme . . . . mais qu'on soit fortifié et affermi en tout ce qui te plaît afin que nous soyons dignes de communier avec une conscience pure au corps et au sang de ton Christ.	
F	DOXOLOGIE FINALE					
F 1	Et que, pour toute	Et pour	Et que	Et que ici (-bas)	afin que, lorsque nous	afin que

(*à suivre*)

DOXOLOGIE FINALE (*suite*)

	Addée et Mari	*Pierre III*	*Saint-Sixte*	*Théodore*	*Nestorius*	*Diataxeis*
	ton économie grande et admirable envers nous,	ton économie admirable envers nous		et là (-haut) nous tous. ensemble et également,	nous tiendrons devant toi au tribunal redoutable. . .	
F 2	nous te rendions grâce et te louions sans fin	nous te rendons grâce,	nous	nous confessions, adorions, et louions	nous trouvions miséricorde et grâce	nous te louions et te glorifions
F 3	 dans ton Église rachetée par le sang précieux de ton Christ, à bouches ouvertes et à visage découvert,	nous tes serviteurs pécheurs rachetés par ton sang innocent, d'une bouche éloquente qui rend grâce, dans ta sainte Église, devant ton autel propitiatoire,		Le Père, le Fils et le Saint-Esprit	avec tous ceux qui t'ont plu, par la grâce et les miséricordes de ton Unique-engen- dré, avec qui à toi, Seigneur,	par ton Enfant Jésus- Christ par qui à toi
F 4	adressant gloire honneur, action de grâce et adoration		t'adressions (louange,) (honneur,) (action de gr.) (et adoration)		gloire, honneur puissance et exaltation	gloire et honneur

(à suivre)

DOXOLOGIE FINALE (*suite*)

	Addée et Mari	*Pierre III*	*Saint-Sixte*	*Théodore*	*Nestorius*	*Diataxeis*
F 5	à ton Nom vivant, saint et vivifiant,				avec ton Esprit vivant, saint et vivifiant,	
						dans la sainte Eglise,
F 6	maintenant et toujours et dans les s. des siècles.	maintenant et toujours et dans les s. des siècles.	maintenant et toujours et dans les s. des siècles.	maintenant et toujours et dans les s. des siècles.	maintenant et toujours et dans les s. des siècles.	maintenant et dans les s. des siècles.

3 – le changement du «Rendons grâce au Seigneur» traditionnel en «L'oblation est offerte à Dieu, Seigneur de toutes choses».

Ces deux derniers échanges du dialogue sont ainsi commentés dans la 17e Homélie de Narsaï († 502):

> «Puis le prêtre prépare le peuple par une exhortation en disant: «Élevez votre esprit». A cette heure où le Christ roi siège à la droite du Père, ne soyons pas occupés à penser vainement à des choses terrestres(3). Contemplez celui qui est maintenant mystérieusement mis à mort sur l'autel, qui est assis au ciel et implore miséricorde pour les pécheurs.
>
> «Le peuple répond: «Notre esprit est tendu vers toi, Seigneur, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, roi de gloire». Roi glorieux que les justes et les pères ont glorifié, par lequel ils ont été glorifiés et par lequel ils rendent éternellement gloire!
>
> «Le prêtre ajoute: «Cette oblation acceptable et pure est offerte au Seigneur, Maître du ciel et de la terre». C'est lui le maître qui a porté et qui porte le péché du monde. Il est maintenant immolé pour effacer et remettre vos péchés. Le voici offert pour les anges et pour les hommes (...)
>
> «Le peuple répond: "Il est nécessaire et juste", il est digne et convenable d'offrir cette oblation pour toutes les créatures». (*Traduction Ph. Gignoux*)(4).

Il reste cependant à expliquer le remplacement de «Rendons grâce» par «L'oblation est offerte».

B – *Dans Pierre III*: Le dialogue est très compliqué. La salutation est double:

1 – La première salutation (§ A 1) «La grâce de la Trinité... soit avec vous tous» ne reprend que le premier et les derniers mots de 2 Co 13,13.

2 – La deuxième salutation (§ A 2), séparée de la première par

(3) *Cette* phrase semble une réminiscence ou du moins fait penser aux mots «écartons tout souci de la vie» du *Cheroubikon*, défiguré lui aussi, comme beaucoup d'autres textes liturgiques, par une mention trinitaire: «Nous qui faisons mystiquement fonction de chérubins, écartons tout souci de la vie, pour accueillir le Roi de toutes choses, invisiblement escorté des ordres angéliques». Il s'agit du pain de la sainte réserve porté processionnellement à l'autel.

(4) Philippe GIGNOUX, *Narsaï: Homélies sur la création*, Turnhout 1968 (P.O. XXXIV, fasc. 3, 413-717).

plusieurs prières, démarque 2 Co 13,13 en rétablissant l'ordre hiérarchique des trois personnes divines (comme dans la liturgie de s. Jacques), et en remplaçant «la grâce» et «l'amour» par «la tranquillité» et «la paix tous les jours de notre vie», que demandent aussi A et Nest. dans leur prière d'intercession «pour tous les jours du siècle» (§ C 3).

3 – Au lieu de l'exhortation «En haut vos pensées», attendue après la salutation, c'est la déclaration «L'oblation est offerte» qui se présente (§ A 3), mais considérablement modifiée. Le premier mot «L'oblation» est suivi de: «la commémoration et la mémoire», qui introduisent une prière d'intercession, après laquelle a lieu la «reprise» du mot «oblation» suivie de la fin de la phrase, alourdie par des adjectifs, par l'addition de «Père» au mot «Dieu», et la mise du verbe à la première personne du pluriel: «nous offrons». Cette transposition de la dernière invitation du dialogue est suivie de la réponse du peuple «C'est dû et juste».

4 – Comme si, alors, commençait l'action de grâce, cette réponse du peuple est reprise à la manière d'un *Vere dignum*: «Oui Seigneur, il est vraiment dû, juste, ...» (§ A 4), mais ce début est interrompu après le sixième adjectif par l'exhortation largement amplifiée «En haut dans le ciel...» (§ A 5) et sa réponse «Vers toi...», répétée par le prêtre (§ A 6-7), après laquelle reprend de façon abrupte «Il est dû, Seigneur, que nous te rendions grâce...».

C – *Histoire du dialogue.*

Le parallélisme du dialogue d'A avec le dialogue classique nous autorise à prendre ce dernier pour point de départ.

1– Nous considérerons donc comme plus primitif le texte légèrement amplifié conservé par la bénédiction nestorienne de l'huile baptismale: «Rendons grâce, adorons, et glorifions...» (§ A 8)

2 – Cette formule, pour une raison que nous aurons à chercher, est devenue dans A «L'oblation est offerte...» (§ A 8)

3 – Pour enrichir de cette leçon le texte de P, l'interpolateur la transporte au début du dialogue, avant l'exhortation «En haut vos pensées». Avec la leçon «L'oblation est offerte...» il transporte aussi la réponse du peuple qui la suit. Or cette réponse est aussi celle qui, dans P, suit l'invitation primitive «Rendons grâce...»; elle se trouve ainsi placée une première fois avant l'invitation à laquelle elle répond, avec entre elles deux l'échange dialogué «En haut vos pensées — Vers toi...». On a donc la séquence: «Il est dû...» — «En

haut...» — «Vers toi...» — «Rendons grâce...» — «Il est dû...». Il était tentant, malgré l'interruption, de faire la liaison «Il est dû... que nous rendions grâce». Cela entraînait la reprise de «il est dû» après l'interruption et la suppression de ce même «il est dû...» comme réponse à «que nous rendions grâce...» Il fallait aussi créer une nouvelle réponse pour remplacer celle qui était supprimée, et ne pas répéter «Dieu, Seigneur de toutes choses» de la phrase «L'oblation...», d'où le texte: «que nous... glorifiions — ℟: le Père, le Fils et le S.-Esprit»

4 - D'autres interpolateurs effectuent les autres répétitions et amplifications relevées dans l'analyse du texte.

L'action de grâce

§ B 1 a — *Le début.* A l'acclamation brève de P «Gloire à toi», reprise par la bénédiction d'eau, s'oppose le plus long et plus classique début d'A «Digne de gloire par toute bouche, d'action de grâce par toute langue et d'exaltation par toute créature». Comme la tendance est toujours, surtout en Orient, d'allonger le texte des prières, si le début «Digne de gloire...» était primitif, il n'aurait jamais été réduit à la courte acclamation «Gloire à toi» inusitée dans les anaphores. Il est naturel, par contre, que l'acclamation ait été transposée en «Digne de gloire», et amplifiée à l'aide de réminiscences diverses, principalement de Ph 2, 10-11. De plus, il n'y a pas de correspondance verbale entre «C'est dû (*yā'ē*) et juste» et «Digne (*šāwē*) de gloire». Le mot «Digne» a été choisi pour aligner le début de l'action de grâce sur celui des autres liturgies.

Mais si l'on a voulu aligner le début de l'action de grâce sur celui des autres liturgies, c'est que «Gloire à toi» n'était pas primitivement le début d'une action de grâce, mais d'un hymne au Christ, *carmen Christo quasi deo*, pour employer le langage de Pline (*Ep.* 10, 96, 7), hymne utilisé comme action de grâce.

Cette utilisation d'un hymne comme action de grâce ne peut évidemment pas expliquer l'abandon du «Rendons grâce au Seigneur notre Dieu» traditionnel pour l'inédit «L'oblation est offerte au Dieu Seigneur de toutes choses».

§ B 1 b — *L'adresse.* L'adresse varie au cours des deux anaphores entre les trois personnes divines, le Père, et le Christ. Le relevé

de ces variations a été fait maintes fois et il est inutile de le reprendre. Il n'est plus personne actuellement qui ne reconnaisse que toute la prière était primitivement adressée au Christ. Une telle formulation cependant n'est pas tout à fait exacte. Le mot Christ n'apparaît dans A qu'en remplacement du pronom de la deuxième personne employé au même endroit dans P, or ce pronom de la deuxième personne ne désigne pas le Christ en tant que Christ ou Messie. Mais en tant que Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, Roi de gloire, Dieu Seigneur de toutes choses (*mōrē kōl, pantokrator*, tout-puissant) Nom adorable et glorieux (du Père), c'est-à-dire en tant que YHWH, par qui le Père invisible et immuable a créé le monde, qui s'est manifesté tout au long de l'A.T., s'est fait homme et a habité parmi nous.

L'identité de Jésus et de YHWH est affirmée par les textes qui conservent les traditions les plus anciennes du N.T. comme Ph 2,6-11, où lui est donné le Nom pour que toute langue confesse que Jésus est Seigneur (= YHWH); I Co 10,4: «Ils buvaient à un rocher spirituel qui les suivait et ce rocher était le Christ» (Ex 17,6); 10,9: «Ne tentons point le Christ comme le tentèrent quelques-uns d'entre eux qui périrent par les serpents» (Nb 21,5); Jude 5-7: «... Jésus, après avoir sauvé le peuple et l'avoir tiré du pays d'Egypte, fit ensuite périr les incrédules...» (Nb 14,29); Jn 5,46: «Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, car c'est de moi qu'il a écrit»; 8,56-58 «Abraham votre père a jubilé de voir mon jour...» (Gn 18,1-15: Justin, *Dial.* 56, etc. Irénée, *Dém.* 44; *Ad. H.* III, 11, 8; etc.); 12,39-41: «... Isaïe dit ces paroles lorsqu'il vit sa gloire» (Is 6,1 ss). A ces textes explicites et à quelques autres, on peut ajouter tous ceux dont se servent la théologie et l'apologétique pour prouver la divinité de Jésus. Le principe de l'identification de Jésus avec YHWH est exprimé en Col 1,15: «Il (le Fils) est l'image (visible) du Dieu invisible». Si Dieu (le Père) est invisible — et d'ailleurs inconnu avant que Jésus ne vienne le révéler (Jn 1,18; etc.) — ce n'est pas lui, le Père, qui a pu agir et apparaître tout au long de l'A.T., mais seulement Jésus; les juifs disaient «son Ange», d'où le titre *Christos Angelos* de la thèse de Joseph Barbel (*Theophaneia* 4, Bonn 1941) où sont rassemblés les textes patristiques sur l'identité de Jésus avec YHWH. Cependant les chrétiens judaïsants, comme l'auteur d'Apoc 4 ss, tiendront à identifier Dieu avec YHWH et Jésus avec son Christ, de sorte que tout en affirmant l'éternité du Verbe et éventuellement son rôle dans la création, les symboles de foi et les évangiles synoptiques

ne feront commencer son intervention dans le monde qu'avec l'incarnation dans le sein de Marie.

Le Nom du Père. Bien que l'on s'accorde en général à considérer comme une glose les mots «du Père, du Fils et du S.-Esprit», qui déterminent le «Nom adorable et glorieux» de l'adresse, je pense qu'il faut considérer le mot «Père» comme authentique et que l'hymne était adressé à Jésus en tant que «Nom adorable et glorieux du Père». On renvoie pour justifier la suppression de la mention trinitaire toute entière aux études sur le Nom comme désignation du Fils de Dieu (comme, par exemple, celle de J. Daniélou, dans sa *Théologie du Judéo-christianisme*, 199-216). Mais Jésus n'est pas pour les chrétiens «le Nom» tout court, comme YHWH pour les juifs est «*Haššem*»; Jésus est «le Nom du Père», parce que le Père lui a donné le Nom qui est au dessus de tout nom, le sien propre: «YHWH», que l'on prononce «Seigneur» (Ph 2,9-11). L'identité de Jésus et du «Nom du Père» est affirmée par de nombreux textes à commencer par l'équivalence entre Jn 17,5: «Père, glorifie moi auprès de toi de la gloire que j'avais auprès de toi», et Jn 12,28: «Père, glorifie ton Nom! et (en réponse) une voix vint du ciel: Je l'ai glorifié, et le glorifierai encore».

L'*Évangile de vérité* de Nag Hammâdi (NH I,3) développe toute une spéculation sur le Nom du Père dont il suffira d'extraire quelques phrases: «38...[6] Le Nom du Père est le Fils. C'est Lui (le Père) qui au commencement a donné son nom à celui qui est sorti de Lui et était Lui-même,[10] et qu'il a engendré comme Fils. Il lui a donné son propre nom...[14] A Lui est le Nom, à Lui est le Fils...[21] On ne prononce pas le Nom du Père (YHWH se lit "Seigneur"), mais il se révèle par son Fils... 39...[19] Le Fils est son Nom...[24] Ainsi de même que le Nom est celui du Père, de même le Nom du Père est le Fils...»

Irénée présente sur le Nom une spéculation inverse en ce sens que ce n'est plus, comme en Ph 2,9-11 ou dans l'Évangile de Vérité, le Père identifié avec YHWH qui donne son nom au Fils, mais le Père, invisible et inconnu jusqu'à ce que Jésus vienne le révéler, qui prend le nom de son Fils identifié avec YHWH: «Partout dans les Écritures de Moïse, est semé le Fils de Dieu (Irénée commente ici Jn 5,46): tantôt il s'entretient avec Abraham, tantôt il donne à Noé les dimensions de l'arche, tantôt il cherche Adam, tantôt il fait venir le jugement sur les Sodomites, ou encore il apparaît, guide Jacob dans son voyage et du buisson parle à Moïse. Innombrables sont les textes

ou Moïse montre le Fils de Dieu» (*Adv. H.* IV,10,1; S.C. p. 493). Et un peu plus loin dans le même livre IV: «17[5]... (Malachie, 1,11) signifiait très clairement par là («en tout lieu un encens est offert à mon Nom... Car mon Nom est grand parmi les nations») que le premier peuple cessera d'offrir à Dieu, tandis qu'en tout lieu... son Nom serait glorifié parmi les nations.[6] Or quel est le nom qui est glorifié parmi les nations, sinon celui de notre Seigneur, par qui est glorifié le Père et est glorifié l'homme? Mais parce que c'est le nom de son propre Fils et que ce nom est son œuvre, il l'a déclaré sien... pour ce double motif que c'est celui de son Fils et qu'il l'a fait lui-même, ainsi en va-t-il du nom de Jésus-Christ qui, à travers le monde entier, est glorifié dans l'Eglise: ce nom le Père l'a déclaré sien... Donc, puisque le nom du Fils appartient en propre au Père et puisqu'en tout lieu l'Église offre au Dieu Tout-puissant par Jésus-Christ, le prophète dit à juste titre: «En tout lieu de l'encens est offert à mon Nom...» (S.C. p. 593-595).

§ B 1 c et 3 a — *Le corps de l'hymne.* La démonstration a aussi été faite maintes fois que l'action de grâce, disons l'hymne, a été séparée en deux par le *Sanctus.* Cette interpolation a été faite à un bon endroit, aussi bien du point de vue grammatical que du point de vue du sens. Les quatre premiers stiques — puisqu'il nous faut parler en termes de poétique hébraïque — forment deux propositions relatives qui se rattachent au mot «Nom». Selon l'usage de la langue syriaque le verbe est à la troisième personne; en français, cette troisième personne convient à la traduction du texte d'A: «Digne de gloire... le Nom... qui a créé...», mais doit être rendue par la seconde personne dans la traduction de P: «Gloire à toi, Nom..., qui as créé...» Le passage de «Gloire à toi» à «Digne de gloire» n'a nécessité aucun changement dans les verbes et les pronoms. Selon les habitudes de la poésie hébraïque, un mot, le mot «bonté» est répété au premier et au dernier des quatre stiques; il sera encore repris dans la doxologie, et, dans A, il sera le dernier mot avant cette doxologie. Quant au contenu de ces quatre stiques, parallèles deux à deux, ils définissent le «Nom du Père» comme créateur et rédempteur. Le passage, dérivé, de la bénédiction d'eau l'appelle «Être (*'īṯyā,* = *ho ōn,* Ex 3,14) éternel» et rappelle que sa Sagesse a fondé et gouverne le monde.

La seconde partie de l'hymne, où les verbes et les pronoms sont à la deuxième personne, énumère en dix stiques, ou cinq vers,

d'abord le moyen de la rédemption «Tu as revêtu notre humanité...», puis ses effets «Tu as élevé notre bassesse...» Les deux derniers stiques sont légèrement amplifiés dans A, et s'y ajoute un troisième stique «par l'effusion des miséricordes de ta bonté», qui peut faire douter de l'appartenance de la doxologie: «Et à cause de toutes tes bontés envers nous», au texte de l'hymne avant son réemploi comme action de grâce eucharistique.

§ B 3 f — *La doxologie.* Le premier stique, que nous venons de citer, résume le contenu du poème en reprenant le mot «bonté» de sa première partie, tandis que le second stique «nous t'adressons gloire et honneur» renvoie au «Gloire à toi» du début.

A amplifie par des synonymes «aides, action de grâce et adoration» tandis que P introduit les thèmes de l'Église (voir le passage d'Irénée cité *supra*) et de l'autel propitiatoire, qui seront repris dans la doxologie finale (§ F 3 et 6).

Le Sanctus

§ B 2 a — *L'introduction au Sanctus.* À la différence de la plupart des introductions au *Sanctus* orientales qui mentionnent les puissances, principautés et autres autorités d'Eph 1,21 ou de Col 1,16, l'introduction au *Sanctus* est exclusivement vétérotestamentaire, ce qui atteste son indépendance et son ancienneté. Comme souvent, le début est abrupt et ne se rattache pas à ce qui précède. C'est un commencement absolu, comme celui d'un nouveau poème, d'un hymne autonome.

§ B 2 b — *La récitation du Sanctus.* Tandis que dans A le *Sanctus* est chanté par les anges, dans P il est transféré dans la bouche du peuple: «Nous aussi... soyons dignes de dire...»

§ B 2 d — *Transition du Sanctus à la suite de l'action de grâce.* Cette transition est caractéristique du procédé d'interpolation avec reprise, déjà rencontré et que nous rencontrerons encore. La reprise est ici, après la liaison avec ce qui précède, le rappel de la «bonté» qui encadre les quatre premiers stiques de l'hymne (§ B 1 c). Nous aurons à revenir sur cette transition.

L'appartenance du Sanctus à Jésus découle de son identification

générale avec le Dieu de l'A.T., mais plus précisément de Jn 12,39-41 «(... Aussi (les juifs) ne pouvaient-ils croire, parce qu'Isaïe a dit encore: Il a aveuglé leur yeux... (Is 6,9). Isaïe dit ces paroles lorsqu'il vit sa gloire et qu'il parla de lui». S. Cyrille d'Alexandrie, au milieu de V[e] siècle, commente encore ce texte de la façon suivante: «... le Dieu de toutes choses donna des visions divines aux saints prophètes. Aussi le prophète Isaïe dit-il: "Et il arriva, l'année où mourut le roi Osias, que je vis le Seigneur Sabaôth assis sur un trône haut et élevé". Que donc le prophète ait vu le Fils dans la gloire du Dieu et Père, personne n'en peut douter puisque Jean écrit en toutes lettres à ce sujet: «Isaïe dit cela, parce qu'il a vu sa gloire et a parlé de lui». (P.G. 70, 172 D).

Le *Sanctus* adressé à Jésus Seigneur Sabaôth a suscité la composition d'hymnes destinés à lui servir d'introduction, comme celui que nous étudions, comme également le *Te deum*, défiguré par les mentions du Père et des trois personnes divines. Puis le *Sanctus* est entré dans les anaphores, soit avec l'hymne tout entier, comme ici ou comme dans l'anaphore de s. Marc, puis par contagion dans toutes les anaphores orientales, soit avec seulement, en Occident, quelques mots de liaison avec le *per Christum* qui termine les actions de grâce latines (*per xpm, cui merito canunt angeli*, ou *quem laudant angeli*, etc.). Où, quand et pourquoi le Sanctus est-il entré dans l'anaphore? Il fallait que quelque chose l'y appelât. Ce quelque chose a pu être le *per xpm* latin, ou plus probablement, comme ici, le voisinage puis la fusion de deux hymnes adressés au Christ servant l'un et l'autre d'action de grâce, ou plus directement, la rédaction d'une action de grâce adressée au Christ comprenant le *Sanctus* comme celle qui est entrée dans la liturgie alexandrine de s. Grégoire (Hgg. 361).

La prière d'intercession

§ C — La prière d'intercession, commune à A et à P et dans laquelle s'insère le récit de la cène de P, absent d'A, est l'une des plus complexes. C'est à Dom H. Engberding (1957) que revient le mérite d'avoir le premier débrouillé cette complexité, et relevé pour A les parallèles de l'anaphore de Théodore. Nous ne reprendrons pas l'analyse, mais en exposerons les résultats; ils se justifient d'eux-mêmes.

§§ C 1 et 7 — *Première rédaction.* A part quelques amplifications verbales de part et d'autre, les textes d'A et de P s'accordent sur la rédaction primitive suivante:

> «Toi, Seigneur, en tes nombreuses bontés, souviens-toi en bien de tous les pères droits et justes: prophètes, apôtres, martyrs, confesseurs évêques et docteurs, et de tous les fils de ta sainte Eglise qui ont été marqués du sceau du baptême».

C'est là une prière d'intercession classique pour les défunts. Le début «Toi, Seigneur» s'oppose évidemment à un «nous» qui peut être celui de la doxologie de l'action de grâce qui précède: «Et pour toutes tes bontés envers nous, nous t'adressons gloire et honneur — Toi, Seigneur, en tes nombreuses bontés...» On avait de façon analogue dans le canon romain: «Cette oblation de nous tes serviteurs et de ta famille toute entière, toi, Dieu, daigne, entre toutes, l'inscrire et l'agréer, elle qui est la figure du corps et du sang de N.S. Jésus-Christ».

§ C 2 — *Première interpolation commune à A et à P.* Entre la mention des «pères droits et justes» et l'énumération de leurs catégories a été insérée la mention de la commémoration de la passion:

> «(Souviens-toi des pères...) dans la commémoration de ton corps et de ton sang, que nous t'offrons sur ton autel pur et saint, ainsi que toi-même nous l'as enseigné dans ton saint évangile: (prophètes, apôtres, etc.)».

L'insertion n'a pas été faite exactement au bon endroit. Il aurait fallu dire, non «Souviens-toi des pères dans la commémoration...», mais «Souviens-toi, dans la commémoration de ton corps..., des pères...» La maladresse est soulignée par l'addition postérieure «(des pères) qui ont trouvé grâce devant toi (dans la commémoration...)» Théodore de Mopsueste, en s'inspirant de ce texte, en a rétabli la logique: «Reçois de nous ce sacrifice... afin qu'il soit devant toi souvenir en bien des anciens justes: prophètes, etc.» (Hgg. 385) De même Nestorius, en se tenant plus près de sa source: «Nous te demandons aussi... de te souvenir, sur cette oblation, des pères: patriarches, etc.)» (Hgg. 395). Mais pourquoi l'interpolateur a-t-il éprouvé le besoin de préciser que cette prière pour les défunts — qui constitue à elle-seule toute l'intercession — était faite au cours de la célébration de l'eucharistie — cela n'allait-il pas de soi sans qu'il soit besoin de le dire —, et pourquoi en une phrase aussi lon-

gue, alors qu'il suffit d'un mot à Théodore et à Nestorius pour en reprendre la pensée? Il semble que ce soit davantage pour exprimer l'offrande du corps et du sang du Christ qui, sans cela, n'aurait pas figuré dans l'anaphore, que pour presser le Christ d'exaucer la demande. La même préoccupation aurait-elle fait changer le *Dignum et justum est* traditionnel du dialogue en «L'oblation est offerte»? Les deux textes sont-ils complémentaires ou s'excluent-ils comme des doublets?

§§ 3, 5 et 6 — *Deuxième interpolation, avec reprise, dans A seulement.* La phrase de P «ainsi que toi-même nous l'as enseigné dans ton saint évangile» est coupée en deux dans A: la première partie est à sa place au § C 2, mais la seconde se retrouve, transposée à la troisième personne, au § C 6: «et lui-même... a enseigné dans son évangile». Entre les deux s'intercale une demande pour la tranquillité et la paix, dont le résultat escompté est la reconnaissance par tous du seul vrai Dieu Père et qu'il a envoyé N.S.J.-C. L'interpolation avec reprise ne fait aucun doute, mais il s'agit de la comprendre.

Une demande pour la tranquillité et la paix est tout à fait naturelle dans ces temps toujours plus ou moins troublés (à Rome *(pro Ecclesia) quam pacificare digneris toto orbe terrarum* supplante un primitif *per universum orbem terrarum diffusa*), mais pourquoi introduire cette demande au milieu d'une intercession bien caractérisée pour les défunts? D'autre part, la relation de cause à effet entre la paix de l'Eglise locale («accorde-*nous*») et la conversion de «*tous* les habitants de la terre» est pour le moins assez indirecte. Or les deux phrases de l'interpolation se retrouvent, à deux endroits séparés, dans la prière d'intercession de l'anaphore de Théodore (Th.), plus tardive que A. D'où la question: Th. a-t-il repris et mis en ordre des éléments de l'intercession interpolée d'A, ou l'interpolateur d'A a-t-il emprunté son interpolation à Th.?

Le début de l'intercession de Th. «est offerte cette oblation devant ton Nom grand et redoutable» dépend certainement d'A (§ A 4 a et B 1 b), et est peut-être une amplification de «nous t'offrons» du § C 2, mais en ce qui concerne nos deux phrases la dépendance de l'interpolation d'A par rapport à Th. est certaine.

La répétition «Oui, Seigneur, accorde-nous ta tranquillité...» dans A n'est qu'une insistance qui reprend exactement la demande «Et accorde-nous...» sans rien y ajouter. Dans Th., au contraire, la reprise «Oui, Seigneur, fais habiter en elle ta tranquillité...» est la

vraie demande *in directo* de ce qui n'avait été exprimé qu'*in obliquo* dans une proposition finale «(pour toute ta sainte Eglise catholique) afin qu'habite en elle... — Oui, Seigneur, fais habiter en elle...» Suit un développement exposant ce que l'auteur entend par tranquillité et paix: absence de persécutions, de disputes, etc., et accord unanime. Ajoutons la restriction de la perspective: «l'Eglise» — «nous», et la banalisation: «qu'habite en elle» — «accorde-nous».

Pour la seconde phrase, la relation d'effet à cause vraiment très ténue dans A est directe dans Th. où «l'oblation est offerte... pour toutes les personnes qui sont dans l'erreur afin qu'elles connaissent que tu es le seul vrai Dieu Père». L'addition du mot «Père» à la formule traditionnelle tirée de Jn 17,3 est assez curieuse; elle désigne le Père comme le seul véritablement Dieu, ce qui est bien le sens de Jn 17,3, mais à l'époque de Th. on aurait plutôt attendu «Père, Fils et S.-Esprit» comme au § B 1 b. L'auteur de Th. n'aurait-il encore lu à ce § B 1 b que «Nom adorable et glorieux du Père», selon l'hypothèse que nous avons émise?

Reste à trouver la raison pour laquelle l'interpolateur d'A a fait son interpolation. Cette raison semble avoir été la volonté, qui se manifeste aussi par d'autres changements, de faire adresser l'anaphore, non plus au Fils, comme dans P, qui a conservé l'adresse originale, mais au Père. Ayant donc entrepris cette adaptation du texte, l'interpolateur change, au § C 2, «ton corps et ton sang» en «le corps et le sang de ton Christ», mais il bute sur la phrase «ainsi que toi-même l'as enseigné dans ton saint évangile», dont la seconde partie ne pouvait absolument pas être attribuée au Père — si tant est que la première pouvait l'être puisqu'il s'agit de l'enseignement de la commémoration du corps et du sang du Christ! — Il y avait pourtant un moyen bien simple de surmonter la difficulté, c'était de remplacer «toi-même» par ton Christ: «ainsi que ton Christ l'a enseigné dans son évangile». L'interpolateur n'y a pas pensé, ou n'a pas voulu répéter le mot «Christ» dans la même phrase, ou, plus probablement avait l'intention et la volonté d'affirmer davantage la conviction théologique qui lui avait fait entreprendre le transfert de l'anaphore du Christ au Père. Le choix du texte de Th. «que tu es le seul Dieu Père» est déjà un indice assez clair; il est renforcé par l'addition «et que tu as envoyé N.S. Jésus-Christ, ton Fils et ton Bien-aimé». Cette addition n'a pas pour but premier de citer en entier le texte de Jn 17,3 — dont la première partie convient seule au contexte dans Th. —, mais d'expliciter la doctrine qu'exprime, selon l'interpolateur, cet-

te citation et qui serait que le Fils envoyé est bien distinct du Père et inférieur à lui.

La phrase «afin qu'ils te connaissent...» était une proposition finale et ne pouvait pas être transposée; il fallait trouver une proposition principale pour l'introduire. Selon le modèle que lui offrait Th., l'interpolateur aurait pu écrire «(dans la commémoration du corps... que nous t'offrons ainsi que toi-même l'as enseigné), pour toutes les personnes qui sont dans le péché ou l'erreur, afin qu'ils te connaissent...» Mais dans Th. les personnes visées sont les païens; celles que vise l'interpolateur sont des chrétiens; la formule eut été trop polémique et offensante. La demande pour la tranquillité et la paix de l'Eglise convenait par contre parfaitement comme le montre le commentaire qu'en donne Th.: «que soient relégués loin d'elle les persécutions, disputes...» et que règne la concorde.

Après l'interpolation il fallait rejoindre la suite du texte. La reprise des mots «dans ton saint évangile» était facile puisque l'interpolation se terminait sur l'envoi du Christ: «Et lui-même est venu et a enseigné dans son évangile vivifiant (mais là il fallait un complément et, puisqu'il s'agissait aussi de reprendre l'énumération des différentes catégories de pères droits et justes, l'interpolateur écrit:) toute pureté et sainteté des prophètes, apôtres,...»

La première interpolation introduisait l'idée nouvelle de l'offrande du corps et du sang du Christ.

La seconde interpolation, dans A, est partie intégrante du transfert de l'adresse du Christ au Père.

§§ C 4 et 6 — *Deuxième interpolation, avec reprise, dans P.: le récit de la cène et autres prières.* La phrase «dans ton saint évangile» qui a embarrassé — puis servi — l'interpolateur qui a voulu aligner A sur les autres anaphores adressées au Père, a enchanté l'interpolateur qui a voulu aligner P sur les autres anaphores qui possédaient un récit de la cène. Les mots «dans la commémoration de ton corps et de ton sang que nous t'offrons ainsi que toi-même l'as enseigné dans ton saint évangile» semblaient même appeler le récit. Il suffisait de poursuivre «et as dit: Je suis le pain vivant...» Le récit est évidemment transposé à la deuxième personne et adressé au Christ. L'interpolateur l'a fait suivre de quelques prières où il déclare adorer l'Unique-engendré du Père, demande que soit réconciliée par lui la Trinité glorieuse, et supplie Marie, mère de N.S. Jésus-Christ, de

prier pour lui le Fils Unique-engendré qui est né d'elle (évitant, semble-t-il, le titre de Mère de Dieu).

Pour rejoindre l'énumération des catégories des pères droits et justes, le début de la prière est «repris» point par point dans un ordre inverse

Début	*Reprise*
Souviens toi,	Nous offrons devant toi
dans la commémoration de ton corps	cette oblation
que nous t'offrons sur ton autel,	en souvenir

de tous les pères droits et justes: prophètes, apôtres,...

La courte prière d'intercession pour les morts a donc été interpolée une première fois avant la séparation des deux anaphores, puis, une deuxième fois, après leur séparation, l'interpolation elle-même a été interpolée par A et par P de deux façons et pour des raisons différentes.

Anamnèse ou Post-sanctus? (§ D)

Le principe géneralement reconnu comme valide selon lequel les prières communes à A et à P doivent être présumées primitives n'exclut ni la possibilité de l'emprunt par l'une des deux anaphores d'une prière postérieure élaborée dans l'autre, ni l'accueil ultérieur par l'une et l'autre d'une prière étrangère, ni la suppression dans l'une d'une prière conservée dans l'autre. On ne peut donc exclure *a priori* d'une étude comparative des deux textes la prière «Et nous aussi, Seigneur, tes serviteurs», absente de P. L'étude de cette prière s'impose au contraire pour deux raisons principales: la première, parce qu'elle a des parallèles dans les anaphores dérivées de Théodore et de Nestorius, et jusque dans celle, indépendante, des *Diataxeis*(5); la seconde, parce qu'elle a été considérée, principalement

(5) Il s'agit, sous ce nom de *Diataxeis*, de la pseudo-*Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome, que nous croyons avoir démontré ne pas être une œuvre d'Hippolyte, mais une compilation canonico-liturgique d'éléments hétérogènes dont le titre, d'après le fragment grec retrouvé par Marcel Richard dans le manuscrit Ochrid 86, était *Diataxeis tōn hagiōn apostolōn*. Voir Jean Magne, *Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres. Identification des documents et analyse du rituel des ordinations*, Paris, 1975 (chez l'auteur).

par B. Botte, comme une «anamnèse» que devait précéder un récit de la cène disparu, et aussi que c'est précisément devant cette prière que les missionnaires portugais de la Côte du Malabar ont introduit un récit pour rendre, pensaient-ils, la consécration valide.

Pour dépassionner le débat, rappelons d'abord à ceux qui voudraient ou croient trouver dans A la trace d'un récit disparu, que dans P le récit est, comme nous l'avons vu, une interpolation à l'intérieur d'une interpolation elle-même à l'intérieur d'une intercession pour les défunts, ce qui suffit à prouver que le texte primitif de P ne comportait pas de récit.

Rappelons aussi que si l'opinion reçue dans l'Eglise latine est, depuis au moins le *De sacramentis* (IV, 14 ss), que la consécration est opérée par les paroles du Christ répétées par le prêtre au cours du récit, la croyance de l'Eglise orientale est que la consécration est opérée par l'épiclèse qui, dans les textes en usage, la demande formellement, de sorte que les conciles, en particulier le concile de Trente, se sont bien gardés de rien définir à ce sujet([6]). Les historiens savent que le «noyau» de la célébration n'est pas le récit, mais l'«eucharistie», c'est-à-dire l'action de grâce, comme le prouvent les récits de la multiplication des pains, ceux de la cène eux-mêmes, les prières de la Didachê, les expressions de Justin, d'Irénée, des *Diataxeis*, etc. ([7]). Dans les liturgies où se distinguent encore les étapes

([6]) Seul le Décret aux Arméniens s'est aventuré un peu loin. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion symbolorum*, [17]1928, N° 698 (593).

([7]) *Didachê*: «Pour le *klasma* (rendez grâce ainsi): Nous te rendons grâce, ô notre Père, pour (la vie et) la connaissance que (*hēs*, sing.) tu nous as fait connaître par Jésus ton Enfant (*paîs*). A toi la gloire dans les siècles». (Le pain de la fraction est le substitut du fruit des deux arbres du paradis).

Justin: un passage, entre autres, est à citer ici pour trois raisons: l'action de grâce, l'offrande sacrificielle et le Nom: «A son tour l'offrande de froment que la tradition prescrit d'offrir pour des lépreux purifiés de leur lèpre, était le «type» (le modèle) *du pain de l'action de grâce* que J.-C. N.S., en souvenir de la souffrance qu'il endura pour les hommes dont l'âme est purifiée de toute perversité, nous a prescrit de faire, afin que nous rendions grâce à Dieu en même temps d'avoir créé pour l'homme le monde avec tout ce qu'il renferme (= action de grâce théologique des liturgies), de nous avoir libérés du mal dans lequel nous étions, d'avoir détruit définitivement les principautés et les puissances (= action de grâce économique et christologique), par Celui qui est devenu souffrant selon sa volonté. Aussi, des sacrifices que vous lui offriez autrefois, Dieu a dit par la bouche de Malachie (1,10-12): «Ma volon-

de leur accroissement, les éléments que les transitions ou leur absence dénoncent comme interpolations plus récentes sont, d'une part, le *Sanctus* — qui ne figure pas encore dans l'anaphore des *Diataxeis* —, et, d'autre part, le récit, comme, par exemple, dans le canon romain où il est traduit du grec avec l'anamnèse qui fait corps avec lui, et où son introduction tardive a donné occasion de remanier les prières latines antérieures et de les répartir, autour d'un centre constitué par lui, en deux séries symétriques comportant chacune trois prières d'offrande (*Te igitur, Hanc oblationem, Quam oblationem — Unde et memores, Supra quae, Supplices*), un *Memento* (des vivants et des morts), une liste de saints (*Communicantes — Nobis quoque*).

Rappelons encore que la prière appelée «anamnèse» est indépendante du récit, et plus ancienne que lui. La formule «Nous souvenant donc de sa mort et de sa résurrection», qui apparaît dans l'anaphore déjà très évoluée des *Diataxeis*, ne se réfère en rien à l'ordre de renouvellement du récit malgré l'apparence de liaison verbale «en souvenir de moi — Nous souvenant donc», mais, au delà du récit, à l'action de grâce christologique qui a développé plus longuement l'œuvre salvifique du Christ, et que l'anamnèse «rappelle» en une énumération plus ou moins longue qui fait transition de l'action de grâce christologique à la prière d'offrande: «Nous souvenant donc de sa mort et de sa résurrection, nous t'offrons le pain et le calice...» (*Diataxeis*, Hgg. 81) Entre action de grâce et transition le récit a été interpolé; il se relie mal à l'action de grâce, opérant un retour en arrière par rapport à la résurrection ou à la parousie sur laquelle elle se termine. Pour pallier cet hiatus, le Constituteur opère la transition au récit par une formule d'anamnèse: «Nous souvenant donc de tout ce qu'il a enduré pour nous, nous te rendons grâce... et nous exécutons son commandement, car la nuit où il fut livré...»

---

té n'est point en vous... tandis que vous le profanez». Tandis qu'au contraire des sacrifices que nous, les nations, lui offrons en tout lieu, j'entends parler *du pain de l'action de grâce* et aussi de *la coupe de l'action de grâce*, il parle par avance en disant que «nous glorifions son Nom tandis que vous, vous le profanez». (*Dial.* 41,1-3).

Irénée: «Comment (ces hérétiques) peuvent-ils admettre que le pain sur lequel l'action de grâce a été prononcée, est le corps de leur Seigneur?» (*Adv. H.* IV, 18,4).

Diataxeis 21: «Que l'évêque "eucharistie" le pain en antitype du corps du Christ, et le calice en antitype du sang...».

Pour pallier l'hiatus entre l'ordre de renouvellement du récit et l'anamnèse, l'anaphore de saint Jean Chrysostome ajoute une petite phrase qui y fait allusion: «Nous souvenant donc de ce commandement salutaire et de tout ce qui a été fait pour nous: croix, etc.» Plus tard, ce petit problème sera résolu par le changement de l'ordre de renouvellement qui permettra la reprise «Nous annonçons sa mort, nous confessons sa résurrection...»

L'existence d'une anamnèse ne peut donc prouver l'existence d'un récit disparu que si son début a été modifié pour faire allusion à l'ordre de renouvellement ou en reprendre les mots, et, par contre, n'importe quelle prière qui reprendrait l'ordre de renouvellement sans faire aucune anamnèse de l'économie prouverait l'existence d'un récit disparu.

Qu'en est-il donc de la prière «Nous aussi, tes serviteurs humbles,...» d'A?

§§ D 1, 2, 4, 5 — *Le début de la prière.* L'opinion a été émise (par B. Botte (1949, 1965), qui veut donc que cette prière absente de P soit une anamnèse postulant devant elle un récit) que l'expression «qui sommes réunis en ton nom» (§ D 4) dépendrait de la forme particulière: «chaque fois que vous vous réunirez», de l'ordre de renouvellement dans le récit disparu dont se seraient inspirés Aphraate, Éphrem et Théodore. Or si l'on compare cette forme particulière avec celle de I Co 11,25 dont elle dérive, et avec d'autres formes qui en dérivent également comme celles des *Diataxeis* ou du Canon romain, on est conduit plutôt à la conclusion que le texte d'A «qui sommes réunis en ton nom» est à l'origine de l'expression «chaque fois que vous vous réunirez» de Th., d'Aphraate et d'Ephrem. (*Voir le tableau synoptique des textes page suivante*).

Dans le récit de la cène de I Co, entre les mots de l'ordre de renouvellement de l'action sur le pain: «Faites ceci» et «en souvenir de moi», sont insérés, dans l'ordre de renouvellement de l'action sur la coupe, les mots devenus énigmatiques: «chaque fois que vous boirez». On oublie que l'auteur situe la célébration de la «cène, ou repas, du Seigneur» (v. 20) dans le cadre des repas juifs au sujet desquels on lit dans la Mishna, traité des Bénédictions (*Berakôth* 6,6): «Si on mange assis chacun doit dire (sur la coupe) la bénédiction pour soi; si on mange couché, un seul dit la bénédiction pour tous. Si du vin est apporté au cours du repas, chacun doit dire la béné-

	I Co 11,25	*Diataxeis*	*Canon romain*	*Théodore*	*Éphrem*	*Aphraate*
	Faites ceci			Ainsi faites		Ainsi faites vous aussi à ma mémoire
	chaque fois que vous boirez,	Quand vous faites ceci,	Chaque fois que vous ferez ceci,	chaque fois que vous vous réunirez	et quand vous êtes réunis en mon Nom à l'Eglise en tout lieu,	quand vous vous réunissez.
	en souvenir de moi.	vous faites mon souvenir.	vous le ferez en souvenir de moi.	en souvenir de moi.	faites en souvenir de moi ce que j'ai fait.	
					Addée et Mari	
		Nous souvenant donc de sa mort et de sa résurrec- tion...	D'où aussi nous souvenant nous, tes serviteurs ...	Comme il nous a été commandé, ainsi sommes- nous réunis, nous, tes serviteurs vils, faibles...	Et nous aussi tes serviteurs vils, faibles... qui sommes réunis et ton Nom...	

diction pour soi; mais si c'est après le repas, un seul doit dire...» Chacun doit donc au cours du repas dire la bénédiction sur la coupe, une ou plusieurs fois, tandis que la bénédiction sur le pain est dite une seule fois par un seul. Or on lit dans les *Diataxeis des saints Apôtres* (où sont compilées des traditions orientales parfois contradictoires):

> «Lors du repas (ou cène), les fidèles présents recevront de la main de l'évêque un morceau (*klasma*) de pain avant de rompre leur propre pain. Car c'est une eulogie (bénédiction) et non une eucharistie (action de grâce) comme le corps du Seigneur. Mais avant de boire, il convient que tous prennent une (la *ou* leur) coupe et rendent grâce sur elle, et ainsi ils boiront et mangeront en (toute) pureté. Aux catéchumènes on donnera un pain d'exorcisme (= exorcisé), et chacun d'eux offrira (= prononcera une bénédiction sur) (sa) coupe».

L'incise explicative (Car c'est une eulogie...), qui n'explique rien, a pour but de déclasser cette célébration de la cène en faisant une distinction entre eulogie et eucharistie. La distinction est réelle en ce sens qu'eulogie est le terme christiano-juif et fait référence aux bénédictions commençant par «Béni sois-tu, YHWH notre Dieu, qui...» tandis qu'eucharistie est le terme christiano-grec faisant référence aux actions de grâce commençant par «Nous te rendons grâce...», mais l'emploi des deux termes l'un pour l'autre dans les récits de la multiplication des pains et de la cène (eulogie Mt 14,19; 26,26; Mc 6,41; 14,24; Lc 9,16; eucharistie Mt 15,36; Mc 8,6; Jn 6,11; Lc 22,17.19; I Co 11,24) montre qu'au niveau des évangiles le «signifié» était le même. Mais au niveau de notre texte il ne l'était plus. À s'en tenir donc aux mots employés, les fidèles recevaient, à la cène, un morceau de pain qui ne pouvait être que «comme le corps du Seigneur», tandis que les catéchumènes recevaient un morceau «exorcisé»; avant de boire, les fidèles prononçaient sur leur coupe une action de grâce, une «eucharistie», qui ne pouvait en faire que «comme le sang du Seigneur», tandis que les catéchumènes prononçaient sur leur coupe une bénédiction, une «eulogie» qui l'exorcisait.

Cette interprétation est confirmée par le ch. 38 des mêmes *Diataxeis*:

> «Ayant béni la coupe au nom de Dieu, tu as reçu (en buvant) comme l'antitype (la reproduction) du sang du Christ. Aussi n'en laisse rien répandre, de peur qu'un esprit étranger (un démon) ne le lèche, comme si tu le (le sang du Christ) méprisais. Tu seras responsable du sang comme celui qui méprise le prix auquel il a été racheté».

Mais la réunion dans le cadre d'un repas juif, par l'auteur du récit à intention normative de I Co, du pain de la multiplication des pains et de la coupe eschatologique de la cène (la partie «pain» et les paroles sacramentelles sur la coupe ne se trouvaient pas encore dans le texte de Mc quand Lc a rédigé son récit mais elles y étaient entrées quand Mt a rédigé le sien; Lc a été complété ensuite d'après I Co)([8]), la réunion donc du pain et de la coupe opérée dans les repas ou cènes juives s'est faite dans les célébrations christiano-grecques de la fraction du pain par l'introduction de la coupe de la cène à côte du pain sous l'unique et seule action de grâce prononcée sur lui. L'incise «chaque fois que vous boirez», incompréhensible pour la plupart et à répudier pour ceux qui la comprenaient, est devenue «chaque fois que vous ferez ceci» par répétition du verbe «faire» et transfert de «ceci» de la proposition impérative dans la circonstancielle. La phrase ne paraît échapper à la tautologie que parce qu'on omet de remplacer en pensée le signifiant «ceci» par ce qu'il signifie (il en est de même pour les traductions modernes «chaque fois que vous *en* boirez» — alors que *ex autou* ne figure dans aucun manuscrit). Le non-sens est si évident que la Commission liturgique issue du II[e] concile du Vatican a repris, dans le missel de 1969, à la fin des paroles sur la coupe l'ordre de renouvellement du pain «Faites ceci en souvenir de moi» (n° 63).

Mais d'où vient qu'en Chaldée on ait trouvé la solution moins mauvaise de remplacer «boire» ou «faire» par «se réunir»? Moins

([8]) C'est la conclusion à laquelle aboutit le R. P. S. Dockx, o.p., *Le récit du repas pascal, Marc 14,17-26, Biblica* 46 (1965), 445-453, reproduit dans Id., *Chronologies néotestamentaires et Vie de l'Église primitive*, Paris-Gembloux 1976, p. 199-206, repris et poussé «plus loin» dans le chapitre du même livre «Les étapes rédactionnelles du récit de la dernière cène chez les synoptiques», p. 207-232. Sa «suggestion» concernant «l'absence des paroles d'institution de l'Eucharistie chez Marc» a, selon l'auteur, p. 207, «été favorablement reçue par la critique», avec, dans la note 3, références à L. Ligier (*La Maison-Dieu* 87 (1966) 12-13), M. E. Boismard (*Synopse* II, 380-381), X. Léon-Dufour (*Jésus aux origines de la Christologie*, Louvain 1975, p. 146-147).

J'ai moi-même repris l'analyse d'une façon, je crois, plus rigoureuse qui m'a permis de dépasser les conclusions du R. P. Dockx en ce qui concerne la rédaction, dans ma communication au Colloquium Biblicum Lovaniense XXXII (19-21 aug. 1981), publiée dans Joël Delobel éd., *Logia, Les paroles de Jésus, The Sayings of Jesus* (Mémorial Joseph Coppens), Leuven 1982, p. 485-490 (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LIX).

mauvaise seulement, parce que l'expression «*chaque fois* que vous vous réunissez» ou même celle, intentionnellement ou inconsciemment adoucie d'Aphraate et d'Éphrem, «*quand* vous vous réunissez» obligerait les chrétiens à ne jamais se réunir sans célébrer l'eucharistie. Certes, on peut imaginer un récit liturgique dont l'ordre de renouvellement aurait combiné les textes d'Aphraate et d'Éphrem, et dont l'«anamèse» d'A aurait repris «nous aussi... qui sommes réunis en ton Nom». Mais pourquoi Th., censé réécrire ce récit fantôme, trouve-t-il une liaison meilleure: «Comme il nous a été commandé», et omet-il les mots «en ton Nom», ce qu'a fait aussi Aphraate, et «vous, *ou* nous, aussi», comme a fait Éphrem, sinon parce que ces mots n'ont pas vraiment leur place dans un ordre de renouvellement ou dans sa reprise. Par contre, ils ont tout à fait leur place dans A, et leur présence, avec celle de «se réunir», s'explique parfaitement dans les homélies d'Aphraate et d'Éphrem à partir de la phrase de cette anaphore qui était la seule en usage dans leur Église. Comme Justin avant eux, et l'auteur de I Co lui-même, ils racontent la cène à leurs auditeurs précisément parce que le récit ne faisait pas partie de la célébration.

Dans Th. qui garde l'ordre des mots de I Co, l'expression «en mémoire de moi» ne se rapporte pas à «Ainsi faites» mais à «chaque fois que vous vous réunissez», ce qui donne un sens cohérent, mais exclut dans la reprise «en ton Nom», qui fait référence à Mt 18,20. De même la liaison avec le récit fait nécessairement passer après la mention «ainsi sommes-nous réunis», celle des serviteurs vils, faibles et infirmes, et exclut la reprise du § D 5 d'A qui rappelle l'institution de l'eucharistie par Jésus.

§ D 2 — *Le rattachement primitif de la prière au Sanctus.* Puisque la prière «Nous aussi, tes serviteurs...» n'est pas un démarquage du «post-récit» de Th., ni le «post-récit» d'un récit fantôme, à quoi faut-il rattacher ce «nous aussi»? Sans une ombre d'hésitation ou de doute, il faut répondre: «au *Sanctus*». Pour s'en convaincre, il suffit de mettre en parallèle le début de la prière, la reprise de l'hymne après le *Sanctus*, et l'introduction au chant du *Sanctus* par le peuple dans P:

Addée et Mari *Début de la prière*	*Addée et Mari et Pierre III* *Reprise de l'hymne après le Sanctus*	*Pierre III* *Introduction au chant du Sanctus par le peuple*
Et	Et avec ces puissances célestes nous te rendons grâce,	Et
nous aussi,	nous aussi,	nous aussi,
tes serviteurs	tes serviteurs	tes serviteurs,
vils, faibles et infirmes,	vils, faibles et infirmes,	soyons dignes par ta grâce
qui sommes réunis en ton Nom	parce que tu as fait la bonté	de dire
...	...	avec eux: Saint,...

La correspondance des mots «nous aussi, tes serviteurs vils, faibles et infirmes» montre que, pour faire la liaison avec les mots de reprise «parce que tu as fait sur nous ta bonté» qui répètent les derniers mots de l'hymne avant la coupure «et as fait ta bonté sur les mortels», l'interpolateur qui a introduit le *Sanctus* au milieu de l'hymne, s'est servi des premières paroles du *Post-sanctus*. Celui-ci, séparé du *Sanctus*, devait obligatoirement perdre les mots qui faisaient sa liaison avec lui: «Et avec ces puissances célestes».

L'interpolateur qui a introduit dans P le chant du *Sanctus* par le peuple, pour s'aligner sur des Églises voisines, a repris lui aussi les deux éléments opposés: «avec eux» et «nous aussi, tes serviteurs», mais a remplacé la profession d'humilité par une exhortation à la dignité destinée à hausser le peuple au niveau des anges.

Ce n'est donc pas par rapport aux pères droits et justes de l'intercession qui précède la prière, ni par rapport aux disciples qui ont reçu l'ordre de renouveler la cène, que les serviteurs vils... sont à mettre en parallèle d'infériorité; mais par rapport aux anges qui chantent le *Sanctus*, qu'eux-mêmes, à la différence des serviteurs plus récents de P, ne se reconnaissent pas dignes de chanter. Cependant, la glorification que les anges adressent au Christ en chantant le *Sanctus*, ils la lui adressent, eux aussi, mais de la manière qui correspond à leur condition de serviteurs vils... C'est ce qu'expose la suite du texte.

§§ D 4, 6, 7 — Aux mots «nous, tes serviteurs...» se rattachent trois propositions relatives, coordonnées par «et» en un mouvement ascendant.

La première proposition: «qui sommes réunis en ton nom», se réfère à Mt 19,20, et nous l'avons déjà étudiée à un autre point de vue. La réunion au nom du Christ constitue la première démarche. Il faut remarquer que l'expression «en ton nom» suppose une distinction entre la personne et son nom alors que dans l'hymne «Gloire à toi...» le Nom était la personne elle-même. Ceci confirme que les deux textes ne sont pas de même venue.

La seconde proposition: «et nous tenons devant toi», précise le caractère et l'intention de la réunion en assimilant les serviteurs vils... à tous les anges «qui se tiennent devant Dieu», depuis les anges de la Face et de la sanctification de *Jubilés* 2,2 jusqu'aux sept anges d'Apoc. 8,2, sans oublier Gabriel qui se prévaut de cette attitude devant Zacharie (Lc 1,19). Un passage des Paraboles (christiano-juives) d'*Hénoch* me semble à citer à cause de la présence du *Sanctus*:

> «Ils te bénissent ceux qui ne dorment pas (= *grēgoroi*, les veilleurs); ils *se tiennent devant* ta Gloire, et ils bénissent, glorifient, exaltent en disant: Saint, saint, saint Seigneur des esprits; il remplit la terre d'esprits. Et là mes yeux virent tous ceux qui ne dorment pas *se tenir devant* lui et bénir et dire: Béni sois-tu; et béni soit le *Nom* du Seigneur pour les siècles des siècles». (*Hén.* 39,12-13. Trad. F. Martin, p. 84).

La troisième proposition n'exprime plus une action (se réunir) ni une attitude (se tenir), mais fait culminer la phrase dans le rappel de l'institution de l'eucharistie «et avons reçu par tradition le type qui (vient) de toi». Le «type» est le modèle, l'original, par exemple le corps du Christ, et l'«antitype» la reproduction de cet original, dans notre exemple: le pain «eucharistié». Ici le type, le modèle, est le rite inauguré par Jésus à la multiplication des pains, repris par lui à Emmaüs et transmis par tradition, ce qui explique que l'unique action de grâce de ce rite ne concorde pas avec les récits de la cène qui cependant, faisant oublier la signification première du pain substitut du fruit du paradis et sacrement de la connaissance du salut, lui ont donné sa signification définitive en le mettant en rapport avec le «mystère grand et redoutable de la passion, de la mort et de la résurrection» (§ D 10).

§§ 8, 9, 10 — *La célébration eucharistique.* La première partie de la prière a établi une sorte de programme qui tient en deux points: nous aussi, comme les anges te glorifient, nous voulons te glorifier,

et nous le ferons en célébrant le rite qui vient de toi. La seconde partie de la prière doit exprimer l'exécution de ces deux points du programme: célébration et glorification.

La phrase qui exprime la célébration est composée d'une série de cinq participes précédée de la particule *kad* qui, nous disent les grammaires, introduit toutes sortes de circonstances de manière. Quand un membre de phrase ne contient que des participes, comme le *communicantes* du canon romain, ou qu'un subjonctif comme le *digneris* du *Supra quae*, la règle élémentaire est de chercher le verbe principal, et non de traduire participe ou subjonctif comme s'ils étaient un verbe principal. Il ne faut donc pas suivre Renaudot et d'autres après lui qui traduisent le dernier participe «célébrant» par «nous célébrons» malgré le manque du pronom qui serait nécessaire pour donner ce sens au participe. L'absence de verbe principal dans l'expression de la célébration et l'absence de glorification obligent à chercher l'un et l'autre ailleurs. Nous les trouverons dans la doxologie qui suit l'épiclèse.

L'ÉPICLÈSE

L'épiclèse commence de façon abrupte, sans être précédée d'une anamnèse ni d'une expression d'offrande. C'est là une preuve d'antiquité, parce que la prière qu'on appelle épiclèse n'était à l'origine ni une épiclèse, ni une prière «eucharistique»: c'était la prière demandant à Dieu d'agréer les dons matériels, en argent ou en nature, «déposés» par les fidèles «aux pieds des Apôtres» (Act 4,35), plus tard de l'évêque. Déjà Actes 2,42 nous dit que la synaxe chrétienne comportait l'enseignement des Apôtres (qui est devenu les lectures et l'homélie), la *koinōnia* (la «mise en commun» des biens dont parlent Act 2,44-45; 4,32-5,11 (9), la fraction du pain (et non la cène), et les

(9) On ne peut entendre *koinōnia* en Act 2,42, comme on le fait généralement, d'on ne sait quelle vague «communion fraternelle». Si les trois autres termes de l'énumération désignent trois éléments essentiels de la synaxe, il faut que le quatrième, qui est englobé dans les autres, désigne un quatrième élément de la réunion liturgique; ce ne peut être que l'offrande des dons, en argent ou en nature. *Koinōnia* et *koinōnein* sont employés au sens de contribution financière ou de contribuer financièrement en Eph 1,5; 1,7; 4,15; II Co 8,2-4; 9,13; Rom 12,12-13; 15,25-26; Gal 6,6. L'offrande, devenue la quête, est un élément essentiel de la réunion liturgique.

prières (les intercessions). Ces quatre éléments se retrouvent dans toutes les liturgies mais parfois dans un ordre différent. Justin (I *Apol.* 67) à la fin de sa description de la synaxe qui suit le baptême, après avoir rapporté à titre d'explication le récit de la cène et dit que les mauvais démons l'avaient imitée dans les mystères de Mithra, ajoute: «Ceux qui ont du bien viennent en aide à tous ceux qui ont besoin, et nous nous prêtons mutuellement assistance. Dans toutes nos offrandes nous bénissons le Créateur de l'univers...», et à la fin de sa description de la synaxe du dimanche: «Ceux qui sont dans l'abondance et qui veulent donner, donnent librement chacun ce qu'il veut. Ce qui est recueilli est remis entre les mains du président, et il assiste les orphelins...» Les dons étaient offerts à Dieu par une prière, selon Justin: une bénédiction à la mode juive: «Béni es-tu, Seigneur notre Dieu, qui as créé...», mais la formule qui a prévalu dans les liturgies à prières fixes (toutes sauf les liturgies latines non romaines) transposait la phrase de Gn 4,4 «Dieu regarda sur Abel et sur ses dons» en: «Regarde sur nous et sur les dons ici déposés». C'est là l'origine du «thème» *Respice*, de diffusion universelle dans tous les genres de prières.

La formule était évidemment trop simple. A Rome, elle est devenue «Les dons sur lesquels nous te prions de jeter un regard favorable comme sur ceux de ton serviteur le juste Abel, ordonne qu'ils soient portés...» En Orient, elle s'est amplifiée et modifiée: [10]

1 – On l'a fait précéder de l'expression de l'offrande en employant la formule de la dîme: *ta sa ex tōn sōn dōrōn soi prospherontes*, «t'offrant en toutes choses et pour toutes choses ce qui te revient de tes dons», suivie d'une formule de liaison «nous te rendons grâce et te demandons: Regarde...» Dans A et dans P, la déclaration «L'offrande est offerte à Dieu Seigneur de toutes choses» avec la réponse du peuple «C'est dû et juste» procèdent de la même intention et ont certainement précédé primitivement l'épiclèse, d'où elles ont été transportées dans le dialogue de la préface à un endroit

[10] Pour le *Supra quae* romain, voir J. Magne, *Sacrifice et sacerdoce*, Paris 1975 (chez l'auteur), le chapitre intitulé «Les offrandes de dons dans les liturgies latines», p. 62-71.

Pour les épiclèses, voir *ibidem*, le chapitre intitulé «Les offrandes de dons dans les liturgies grecques», p. 62-71, où huit textes d'épiclèses sont étudiés en parallèle.

différent dans A et dans P. Le problème de leur origine me semble ainsi résolu.

2 – Par contamination de la variante du *Pater*: «Que vienne ton Esprit-Saint sur nous et qu'il nous purifie» (Lc 11,2), «Regarde sur nous» devient «Que vienne ton Esprit-S. sur nous». C'est la formule que nous trouvons dans nos textes et dans Basile, égyptien et byzantin. Elle est signe de relative antiquité, car «Vienne» devient très vite «Envoie ton Esprit-S.» Le Constituteur reproduit à la suite l'une de l'autre les deux formules «Regarde» et «Envoie» (VIII, 12, 39; Hgg. 92).

3 – On a ressenti que «sur nous» exprimait trop laconiquement la demande des grâces espérées en retour de l'offrande, et, aussi, inexactement puisque tous les membres de la communauté ne participaient pas (*metalambanein*), ne contribuaient pas (*koinōnein*) à la collecte des dons. On a donc ajouté, après les mots *ta prokeimena dōra tauta*, «ces dons ici déposés», la demande, pour «les participants», des fruits de l'aumône, lesquels sont, selon Tobie 12,19, le pardon des péchés et la délivrance de la mort. Ce sont les demandes que nous trouvons au § E 6.

4 – «Les dons ici déposés» pour différentes raisons deviennent «les offrandes» (*ta prospherōmena*), puis «l'offrande» (*hē prosphora, oblatio, qūrbōnō*) (§ E 2), enfin «ce pain et cette coupe», comme dans Th. (§ E 2), les *Diataxeis* (§ D 2) et de nombreuses liturgies. La prière est devenue eucharistique, par suite aussi du déplacement du dépôt des dons au début de la synaxe ou à l'«offertoire»(11).

(11) Le dépôt des dons en nature ayant lieu, selon Justin (I *Apol.* 67), après la fraction du pain et les prières, a été transféré pour des raisons évidentes de commodité là où le situe Actes 2,42, après l'enseignement des Apôtres et avant l'eucharistie. La prière d'offrande des dons s'est trouvée faire suite aux prières eucharistiques et a été interprétée du pain et de la coupe, de sorte qu'on en est venu à interdire le dépôt des dons sur l'autel, bien que ce soient eux qui aient fait donner le nom d'autel à la table eucharistique. Pour l'Orient, nous avons le témoignage des Canons des Apôtres (*C.A.* VIII, 47,2-4): «2 — Si un évêque ou un prêtre, contrairement à l'institution du Seigneur, ajoute au sacrifice de l'autel quelqu'autre offrande, du miel ou du lait, ou du vinaigre en guise de vin, ou des volailles ou d'autres animaux, ou des légumes, ce qui est contraire à l'ordre établi, qu'il soit déposé. 3 — En dehors des épis nouveaux et des raisins à leur saison respective, de l'huile pour les lampes et de l'encens, rien d'autre ne doit être présenté à l'autel à l'heure du

5 – Puisque le S.-Esprit était appelé sur l'oblation, devenue uniquement le pain et le vin déposés sur l'autel, on a pensé qu'il devait avoir le rôle de la sanctifier (§ E 3), plus précisément de changer le pain et le vin au corps et au sang du Christ, et on en a introduit la demande entre la mention de l'oblation et la demande des grâces (§ E 4, Th. et Nest.), rarement après cette dernière (§ E 7, Sixte).

6 – Les *metalabontes* (à l'aoriste), ceux qui avaient participé à l'offrande par leur contribution, deviennent ceux qui participeront (*metalabontes* toujours à l'aoriste) au corps et au sang, ceux qui communieront en les recevant. Les fruits de la communion viendront s'ajouter aux fruits de l'aumône et seront confondus avec eux (§§ E 6 et 7). Tous ces changements font apparaître de plus en plus la demande primitive «sur nous» comme un corps étranger, et elle disparaît de nombreux textes. «Nous» subsiste encore cependant dans A mais déplacé (§ E 6).

La doxologie

§§ F 1 et 2 — Pour transformer en une doxologie indépendante, couronnant l'anaphore, la glorification terminant la prière «Nous

---

sacrifice. 4 — Tous les autres fruits de saison seront envoyés comme prémices à l'évêque et aux prêtres chez eux et non à l'autel. Il va de soi que l'évêque et les prêtres donnent leur part aux diacres et aux autres clercs». Pour le domaine latin, les conciles d'Hippone de 393 (canon 23) et de Carthage de 397 (qui omet la phrase que nous plaçons entre parenthèses): «Que dans les sacrements du corps et du sang du Seigneur, rien ne soit offert de plus que ce que le Seigneur lui-même a enseigné, c'est-à-dire le pain et le vin mêlés d'eau. (Que les prémices, cependant, à savoir le miel et le lait qu'on a coutume d'offrir pour le mystère des enfants (les nouveaux baptisés) en un jour unique et solennel, bien qu'on les offre sur l'autel, aient pourtant leur bénédiction propre, afin qu'on les distingue du sacrement du corps et du sang du Seigneur). Et que, en fait de prémices, ne soient offertes de plus que celles du raisin et du froment». (D'après L. Eizenhöfer, *Canon missae romanae, Pars altera: Textus propinqui*, Roma 1966, n° 1243, p. 176) Comme on ne pense à interdire que ce qui se fait, nous pouvons être sûrs qu'on offrait à l'autel de la viande et des légumes, et que ces offrandes avaient leur «propre bénédiction»: la prière d'offrande devenue l'épiclèse en Orient, et le *Supra quae* à Rome, détourné de son objet en donnant pour antécédent à *quae* le pain et le calice de l'*Unde et memores* au lieu de *munera* de la proposition subordonée selon la règle bien connue de la grammaire latine.

aussi», il fallait la faire précéder d'une introduction appropriée; les mots «nous te rendons grâce» auraient constitué un début trop abrupt. On a donc tout naturellement repris la même liaison que pour la doxologie de l'hymne «Gloire à toi», en remplaçant «tes bontés» par «ton économie», le choix de ce mot étant suggéré par la mention de la passion, de la mort et de la résurrection, placés immédiatement avant la coupure dans le texte coupé.

En dépit de cette introduction qui marque l'indépendance de la doxologie par rapport à l'épiclèse tout en prétendant l'y relier, une autre liaison a été établie entre elles, non par addition de paroles, mais par la mise au subjonctif du verbe principal «rendre grâce», pour le faire dépendre de la conjonction «afin que» qui introduit, dans l'épiclèse, les demandes de grâces. Cette subordination n'a pas été faite dans P, où l'indicatif, que nous cherchons pour la prière «Nous aussi», a été conservé.

§ F 3 — Par le complément de lieu: «dans ton Eglise rachetée...», le texte d'A sépare indûment du verbe «rendre grâce» auquel ils se rapportent, les compléments de manière «à bouches ouvertes (Ps 50,17) et à visage découvert (2 Co 3, 18)», qui font pendant à ce qui est dit des anges «clamant, louant sans cesse et criant», sans qu'il soit dit des séraphins que de deux de leurs six ailes ils se couvrent la face.

Dans P, «l'Église rachetée par le sang précieux» est devenue, on voit dans quelle humble et pieuse intention, «tes serviteurs *pécheurs* rachetés par ton sang *innocent*», la mention de l'Église étant reprise, avec addition de l'autel propitiatoire (de même à la fin de l'hymne § B 3 b) après la transposition maladroite de «à bouches ouvertes» en «d'une bouche diserte qui rend grâce». A titre de comparaison, dans les *Diataxeis*, au lieu de «que nous te louions dans la sainte Église», ce qui serait normal comme dans nos textes, on a «à toi gloire dans la sainte Église» (F 4 et 6). Le thème de l'Église est de seconde main dans A et dans les *Diataxeis*, et de troisième main dans P, ici et dans la doxologie de l'hymne (§ B 3 b).

§ F 4 — Cette énumération de quatre termes plus ou moins synonymes exprimant la glorification constitue ce que les syriens appellent un «canon», une formule stéréotypée, d'emploi fréquent, sue par cœur, ce qui permet de n'en écrire que la «réclame», c'est-à-dire le premier mot. Ce canon avec son complément particulier: «à ton

Nom. . .», est omis dans P, ce qui laisse supposer qu'il est une addition plus tardive dans A, probablement suggérée par le même canon à la fin de l'hymne. De fait, ce canon, au participe, double grammaticalement et pour le sens, la série des cinq participes de la prière «Nous aussi» (§ D 8 et 9) qui se rapportent en priorité à «nous te rendons grâce». On comprend que son usage général ait fait ajouter ce canon, complété par l'addition «à ton Nom. . .», qui renvoie à «réunis en ton Nom» (§ D 4).

La présence dans P de la partie primitive de la doxologie (§§ F 1, 2 et 3), laquelle appartient à la prière «Nous aussi», est une preuve nouvelle (avec l'introduction au chant du *Sanctus* par le peuple) que P a connu la prière «Nous aussi», et que si cette prière avait été une anamnèse précédée d'un récit, celui-ci aurait été conservé avec la prière, plutôt que d'être supprimé avec elle, puis interpolé au milieu de l'intercession pour les défunts.

Histoire des textes et conclusion

Nous avons distingué, séparé de leurs principales gloses ou remembré six «prières» différentes. Successivement:

1 – le dialogue dit de la préface;
2 – l'hymne «Gloire à toi»;
3 – l'hymne «Ta majesté, Seigneur», incluant le *Sanctus*;
4 – une intercession pour les défunts: «Toi, Seigneur»;
5 – un *post-sanctus*: «Avec ces puissances célestes, nous aussi»;
6 – une épiclèse: «Que vienne, Seigneur, ton Esprit», avec son dialogue introductif: «L'offrande est offerte. . . — C'est dû et juste».

Les deux hymnes, *carmina Christo quasi Deo*, «hymnes au Christ en tant que Dieu», ont dû être composés pour un usage liturgique autre que l'eucharistie, mais c'est sous forme d'actions de grâce eucharistiques qu'ils nous sont parvenus comme en témoignent les prières qui ont été ajoutées de façon indépendante à l'un et à l'autre. Les étapes de ces additions sont les suivantes:

1 – *Addition du post-sanctus à l'hymne incluant le Sanctus.* Cette addition n'a pas eu d'abord pour rôle d'associer les fidèles à la louange des anges (puisqu'ils chantaient l'hymne), mais de transformer l'hymne en action de grâce eucharistique en énonçant que la célébration de la fraction du pain était un rite reçu de Jésus par tradition et aussi une commémoration de sa passion et de sa résurrection. Ce *post-sanctus* exprime donc brièvement ce que les autres

liturgies développent dans l'action de grâce dite christologique, dans l'anamnèse qui en reprend les éléments sous forme d'énumération, enfin dans le récit de la cène qui vient s'intercaler entre les deux. Hymne et *post-sanctus* constituent une seule action de grâce:

L'hymne incluant le Sanctus

Ta majesté, Seigneur, la bénissent et l'adorent
mille milliers d'êtres d'en haut
et dix-mille dix-milliers d'anges saints.
Des armées d'êtres spirituels,
ministres du feu et du vent, louent ton Nom
avec les saints chérubins et les séraphins spirituels,
offrant adoration à ta souveraineté,
clamant et louant sans cesse,
criant l'un à l'autre et disant:
Saint, saint,...

Le post-sanctus

Avec ces puissances célestes,
nous aussi, Seigneur,
tes serviteurs faibles, débiles et infirmes,
qui sommes réunis en ton Nom,
qui nous tenons devant toi en ce moment
et avons reçu par tradition le rite qui vient de toi,
jubilant, louant, exaltant, commémorant, célébrant
le mystère grand et redoutable
de ta passion, de ta mort et de ta résurrection,
nous te rendons grâce et nous te louons,
à bouche ouverte et à visage découvert,
maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

2 - *Addition à l'hymne «Gloire à toi», d'un dialogue, d'une intercession et d'une offrande-épiclèse pour former une anaphore.*

A l'hymne «Gloire à toi» sont à rattacher les autres prières: l'épiclèse, parce qu'elle est interpolée dans le *post-sanctus*, le dialogue parce qu'il a en commun avec le dialogue de l'épiclèse les mots «Dieu Seigneur de toutes choses» et la même réponse «C'est dû et juste», l'intercession parce qu'il n'y a place pour rien entre *Sanctus* et *post-sanctus*. L'ensemble constitue une anaphore archaïque mais complète. La salutation n'était certainement pas trinitaire; on peut supposer qu'elle était conforme au seul type de salutation non-trinitaire attesté pour le dialogue: le *Dominus vobiscum* latin, ou le *Kyrios meta pantōn* (*hymōn*) alexandrin:

Le dialogue

- Le Seigneur avec (vous) tous.
℟ Et avec ton esprit.
- En haut que soient vos pensées.
℟ Vers toi, Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, Roi glorieux.
- Rendons grâce, adorons et glorifions Dieu, Seigneur de toutes choses.
℟ C'est dû et juste.

L'hymne

Gloire à toi,
Nom adorable et glorieux (du Père),
qui as créé le monde en ta bonté
et ceux qui l'habitent en ta pitié,
qui as racheté les hommes en ta miséricorde
et répandu la bonté sur les mortels:
Tu as revêtu notre humanité
pour nous donner la vie par ta divinité:
tu as élevé notre bassesse,
relevé notre déchéance,
ressuscité notre mortalité
justifié notre culpabilité,
remis nos dettes,
illuminé notre intelligence,
soumis nos adversaires
et fait triompher notre faiblesse.
Pour toutes tes bontés envers nous
nous t'adressons gloire et honneur,
maintenant et toujours et dans les siècles des siècles.

L'intercession

Toi, Seigneur, en tes nombreuses et ineffables bontés, souviens-toi en bien et avantage de tous les pères droits et justes: prophètes, apôtres, martyrs, confesseurs, évêques et docteurs, et de tous les fils de la sainte Église qui ont été marqués du sceau du baptême.

La prière d'agrément des dons

- L'offrande est offerte à Dieu, Seigneur de toutes choses.
℟ C'est dû et juste.
- Que vienne, Seigneur ton Esprit-Saint et qu'il repose sur cette offrande de tes serviteurs, afin qu'elle soit pour nous: remise des

deues, pardon des fautes, résurrection des morts et vie nouvelle dans le royaume des cieux à jamais.

3 – *Une interpolation: la commémoration et l'offrande de la passion.*

L'anaphore comporte, dans un ordre différent, les trois éléments de la synaxe énoncés, avec l'enseignement des Apôtres, dans Act 2,42, à savoir: l'action de grâce pour *la fraction du pain, les prières* (réduites ici à l'intercession pour les défunts), et la demande d'agrément des dons de la *koinonia*, de la «mise en commun des biens». Mais par suite de l'interpolation de I Co 11,23 ss, répercutée dans les évangiles, la dernière cène a été considérée comme l'origine de la célébration, non seulement pour la coupe qui en descend vraiment (la coupe eschatologique), mais aussi pour le pain qui vient de la multiplication des pains; en conséquence une glose a été (mal) insérée dans l'intercession pour affirmer que la célébration était une commémoration de la passion, et qui plus est, une offrande, non plus des dons des fidèles, non plus du pain et de la coupe, mais du corps et du sang du Christ, du sacrifice de la croix. Le passage de l'offrande des dons à l'offrande du pain et de la coupe est seulement implicite dans les épiclèses d'A et de P, mais est explicite dans toutes celles qui demandent leur consécration. Le passage de l'offrande du pain et de la coupe non consacrés à l'offrande du pain et de la coupe consacrés est attesté par Irénée (*Ad.H.* IV, 17,5) et la première rédaction du *Te igitur* romain([12]). Le passage de l'offrande du pain et

([12]) Irénée oscille entre l'offrande des dons et l'offrande du pain et du calice consacrés: «Donnant à ses disciples l'ordre d'offrir à Dieu les prémices de sa création... il prit ce qui selon la création est du pain et rendit grâce disant: c'est mon corps. Et la coupe de même, qui est de cette création qui a rapport à nous, il la confessa son sang, et enseigna la nouvelle offrande de la nouvelle alliance. C'est elle que l'eglise offre dans le monde entier...» (*Adv. H.* IV, 17,5)

La prière du canon romain, telle que nous croyons devoir la restituer, présente l'offrande du pain et du calice consacrés par l'action de grâce comme l'offrande de l'Église parmi les autres offrandes des fidèles: «Donc, Père très clément, par Jésus-Christ ton Fils N.S., nous te prions et supplions d'agréer ces dons, ces sacrifices sans effusion, en premier lieu ceux que nous t'offrons au nom de ta sainte Église répandue sur toute la terre, en communion que nous sommes par la fraction (allusion au *fermentum*, fragment du pain consacré par le pape envoyé aux *tituli*) avec ton serviteur notre pape N.»

de la coupe consacrés à l'offrande du corps et du sang du Christ, c'est-à-dire du sacrifice de la croix, est attesté par saint Cyprien: «La passion du Seigneur est en effet le sacrifice que nous offrons» (*Ep.* 63,17).

L'interpolation sacrificielle

> (souviens-toi de tous les pères) au cours de la commémoration de ton corps et de ton sang, que nous t'offrons sur ton autel pur et saint, ainsi que toi-même nous l'as enseigné dans ton saint évangile (prophètes, apôtres, martyrs...)

4 – *Fusion du Sanctus et du post-sanctus avec l'anaphore.*

À l'anaphore ainsi glosée est incorporée l'action de grâce composée du *Sanctus* et du *post-sanctus.* Le *Sanctus* est intercalé sans transition au milieu de l'hymne-action de grâce, à l'imitation des anaphores où le *Sanctus* est placé entre l'action de grâce théologique et l'action de grâce christologique. Une formule de liaison composée des premiers mots du *post-sanctus* et des derniers mots de l'hymne sert à reprendre le cours de cette dernière. Le *post-sanctus*, amputé de ses premiers mots, prend place après l'intercession glosée, ce qui le fait apparaître comme une sorte de doublet de la glose plus développé sur l'idée de commémoration mais en retrait sur celle d'offrande du corps et du sang. Pour terminer l'anaphore, à l'imitation des autres, sur une doxologie, l'épiclèse est insérée avant la dernière phrase du *post-sanctus*, et son introduction: «L'offrande est offerte...», est transportée dans le dialogue, où elle est incorporée de deux façons différentes: après la salutation dans la copie qui deviendra P., à la place de «Rendons grâce...» dans celle qui deviendra A.

5 – *Pour devenir Pierre III*, l'anaphore fusionnée subit deux importantes modifications: l'insertion d'un récit de la cène, et la suppression, corrélative, de la prière «Nous aussi». Le récit a été

«Cette offrande donc de nous, tes serviteurs, mais aussi de ta famille toute entière, daigne, toi, notre Dieu, l'inscrire et l'agréer entre toutes, elle qui est la figure (= l'anti-type) du corps et du sang de N.S. Jésus-Christ» (Voir J. Magne, *Argument d'un travail à paraître sur les origines de la messe*, Paris 1955 (pro manuscripto) (p. 13-20); voir aussi: «*Infra actionem: Memento...*» *ou mieux «... una cum papa nostro N. in fractione communicantes»*?, dans *Studia patristica* XV, Berlin 1984, 573-576.

rattaché à la phrase de l'interpolation: «ainsi que toi-même l'as enseigné dans ton évangile», qui s'y prête admirablement. La prière «Nous aussi» a été supprimée parce que la place choisie pour interpoler le récit ne permettait pas de l'y rattacher en guise d'anamnèse comme sauront le faire Théodore et Nestorius, et parce que, après les longues prières d'intercession introduites avec le récit, son contenu, déjà exprimé avec usure dans l'interpolation, aurait constitué un incompréhensible retour en arrière. Il est rare qu'une prière disparaisse, mais il est de fait aussi que la mauvaise monnaie chasse la bonne.

6 – *Pour devenir Addée et Mari*, l'anaphore fusionnée subit une révision générale, à laquelle échappera Pierre III, qui a eu pour but de faire adresser, ainsi qu'il se doit, les prières au Père. Les termes des adresses et les secondes personnes des verbes et des pronoms pouvaient facilement s'entendre aussi bien du Père que du Christ; peu de phrases avaient besoin d'être modifiées; l'une d'elles, à la fin de l'interpolation sacrificielle, a donné à l'interpolateur, en s'inspirant de deux passages de l'anaphore de Théodore, l'occasion d'affirmer sa foi anti-monarchienne et peut-être subordinatienne:

L'interpolation anti-monarchienne dans l'interpolation sacrificielle

(... ainsi que toi-même l'as enseigné). Et accorde-nous ta tranquillité et ta paix tous les jours du siècle.

Oui, Seigneur, accorde-nous ta tranquillité et ta paix tous les jours du siècle, afin que te connaissent tous les habitants de la terre, que tu es le seul véritable Dieu Père, et que tu as envoyé N.S.J.-C., ton Fils et ton Bien-aimé.

(Et lui-même, Notre Seigneur et dieu, est venu et a enseigné dans son évangile...)

En guise de conclusion, disons que ce scrupule théologique de l'interpolateur souligne l'anomalie de la transformation en actions de grâce eucharistiques d'hymnes adressés au Christ, et à plus forte raison celle de la composition directe d'actions de grâce adressées au Christ comme, par exemple, celles de Grégoire alexandrin (Hgg. 360) ou de Matthieu copte (E. LANNE, *Le grand euchologe, P.O.* 28/2, p. 81). Les actions de grâce prononcées par Jésus à la multiplication des pains, à Emmaüs ou à la cène — dont la teneur ne nous a pas été conservée — ne pouvaient s'adresser qu'à son Père. Sans chercher à relier le cas présent à l'une ou à l'autre des différentes formes du monarchianisme, remarquons que nos deux hymnes sont adressés à Jésus en tant que Dieu d'Abraham, Seigneur *pantokrator*, Nom (du

Père), Seigneur Sabaôth. Les identifications tout à fait orthodoxes de Jésus avec YHWH en tant que créateur se manifestant tout au long de l'A.T., et de YHWH avec le Père en tant que Dieu suprême pour les juifs, devaient nécessairement entraîner dans certains esprits l'identité de Jésus et du Père. Certains textes pouvaient être mal compris: «Qui m'a vu a vu le Père... je suis dans le Père et le Père est en moi... Le Père qui demeure en moi accomplit les œuvres...» (Jn 14,6-14); «Le Père et moi sommes un» (10,30). L'Apocalypse emploie pour le Père des formules qui conviendraient tout aussi bien au Fils: «C'est moi l'alpha et l'oméga, dit le Seigneur Dieu (= YHWH Elohim), celui qui est (*ho ōn*, Ex 3,14), qui était et qui vient (*ho erchomenos*, titre qui appartient à Jésus aussi bien pour sa première venue (Mt 10,3, etc.) que pour la seconde attendue)» (Apo 1,8), et fait adresser le *Sanctus* à celui qui siège sur le trône: «Ils (les quatre animaux, dont Irénée fera les symboles des quatre évangélistes) ne cessent de répéter jour et nuit: Saint, saint, saint Seigneur Dieu *pantokrator*, qui était, qui est et qui vient» (Apo 4,8), formule qui prend en quelque sorte le contre-pied du «Béni celui qui vient (*ho erchomenos*) au nom du Seigneur» (Mt 21,9; Ps 117,26). Enfin, et c'est par là que nous terminerons, la I[a] *Clementis* présente, adressé à «Dieu», sans distinction, un texte tout à fait parallèle à l'Hymne du *Sanctus* et au *post-sanctus*:

> Dix-mille dix-milliers se tenaient devant lui
> et mille milliers le servaient et criaient:
> Saint, saint, saint Seigneur Sabaôth,
> la création est remplie de sa gloire!
> Et nous aussi,
> réunis par la communauté de sentiments,
> crions vers lui avec instance,
> comme d'une seule bouche,
> afin d'avoir part à ses grandes et magnifiques promesses.

(I *Clem.* 34,6-7)

23, rue Lacharrière
75011 Paris

Jean MAGNE

ROMAN ŽUŽEK

L'escatologia intermedia di Macario Bulgakov

Seguendo criteri storici, nel presente articolo(1) ci proponiamo di mettere a confronto Macario Bulgakov (1816-1882) con la teologia cattolica a lui contemporanea(2). Facciamo rappresentare questa qua-

(1) Adoperiamo le seguenti sigle e segni:

CO = Confessione Ortodossa detta di Pietro Moghila, metropolita di Kiev (1633-1647). La citiamo secondo DSM (v. sotto), t. II, Atene 1953, pp. 593-686.
DS = H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. 33 a. emendata et aucta, Herder, Barcelona 1965.
DSM = I. N. KARMIRĒS, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας*, t. I, ed. 2 a., Atene 1960; t. II, Atene 1953.
PDB = MAKARIJ (Bulgakov), *Pravoslavno-dogmatičeskoe bogoslovie.* Citiamo l'edizione «nuova», vol. II, Pietroburgo 1857, abbreviando in questo modo: PDB, II, §, p.
cap. = Capitolo di questo articolo.
[ ] = Omissione o inserto nostro.
' ' = Citazione interna ad altra citazione.

Le lettere maiuscole separate (per es., A, C) si riferiscono ai testi addotti per esteso, da esse contrassegnati.

Salvo avviso contrario, le versioni italiane sono nostre.

(2) Per lo stato attuale dell'escatologia cattolica cfr. Candido POZO, *Teologia dell'aldilà*, Edizioni Paoline, Roma 1983, p. 570, che contiene anche un'ampia bibliografia; i numeri 48-51 della Costituzione dogmatica *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II; la Lettera della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, del 17 Maggio 1979, AAS del 31 Agosto 1979, p. 939-943; Joseph RATZINGER, *Escatologia; La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona 1980, p. 230; Giacomo BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, nuova edizione, Milano 1984, p. 109; K. RAHNER, *Eschathologie*, in *Sacramentum Mundi*, I, Herder, Freiburg i. B., 1968, col. 1183-1192; G. L. MÜLLER, *«Fegfeuer»; Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie*, in *Theologische Quartalschrift*, 1. Heft 1986, pp. 25-39; Karl LEHMANN, *Le purgatoire*, in *Communio*, V, 3 (mai-juin 1980), pp. 30-37, ver-

si esclusivamente dai documenti del Magistero. Infatti, lo stesso Macario Bulgakov, quando tratta l'escatologia cattolica, intende riferirsi prevalentemente al Magistero cattolico, e specificamente ai Concili di Firenze e di Trento.

Seguendo un'usanza russa, ci riferiremo a Macario Bulgakov semplicemente come a «Macario».

1 – Il giudizio particolare

Nella sua «Teologia dogmatica ortodossa»(3), Macario, che ha percorso la sua carriera ecclesiastica fino al vertice diventando nel 1879 metropolita di Mosca, sostiene il giudizio particolare(4), come pure la sua irreversibilità, benché alcune espressioni sembrino a prima vista comportare una possibilità di cambio del suo verdetto. Tali espressioni consistono nell'applicare al giudizio particolare gli epiteti di «non decisivo» (*ne rešitel'nyj*), «non definitivo» (*ne okončatel'nyj*), e di «non pieno» (*ne polnyj*). Riportiamo queste espressioni nel loro contesto:

(A) «Il giudizio particolare, che l'uomo subisce dopo la morte, non è un giudizio pieno e definitivo (*ne est'... polnyj i okončatel'nyj*). Perciò ci obbliga ad aspettare un altro giudizio, pieno e decisivo (*polnago i rešitel'nago*). Nel giudizio particolare soltanto l'anima dell'uomo riceve la retribuzione, senza alcuna partecipazione del corpo, che pure condivideva con essa le opere, buone o cattive. Dopo il giudizio particolare si apre, sia per i giusti nel cielo sia per i peccatori nell'ade, soltanto l'anticipazione (*prednačatie*) della beatitudine o del supplizio che hanno meritato. Infine, dopo il giudizio particolare rimane ancora per alcuni peccatori la possibilità di alleggerire il proprio destino e persino di

---

sione russa, *Čistilišče*, in *Simvol* (Revue semestrielle publiée par la Bibliothèque Slave de Paris, 14 bis, rue d'Assas – F – 75006 Paris) fasc. 5, juillet 1981, pp. 40-48.

(3) *Pravoslavno-dogmatičeskoe bogoslovie*, opera apparsa in 5 parti successive, negli anni 1849-1853. – L'opera esiste in versione francese, Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe*, t. II, Parigi 1860.

Sulla teologia di Macario cfr. G. Florovskij, *Puti russkago bogoslovija*, Parigi 1937 (2da. ed., YMCA-Press, Parigi 1981), pp. 220-224; o nella versione inglese, G. Florovsky, *Ways of Russian Theology*, Parte 1, vol. V di *Collected Works of Georges Florovsky*, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachussets, 1979, pp. 255-259.

(4) PDB, II, §§ 247, 248, *249*, pp. 297-411.

liberarsi dai vincoli dell'ade, benché non per i propri meriti, ma per le preghiere della Chiesa»(5).

Al contrario, il giudizio universale sarà

(B) «decisivo e ultimo (*rešitel'nyj i poslednyj*), perché determinerà immutabilmente per tutta l'eternità la sorte di ogni imputato»(6).

Macario lo spiega in modo particolareggiato, nei termini seguenti:

(C) «Come conclusione del giudizio universale il giusto Giudice pronuncerà il suo verdetto definitivo per i giusti e per i peccatori [...]. Questa retribuzione dopo il giudizio universale sarà piena (*polnoe*), perfetta (*soveršennoe*), decisiva (*rešitel'noe*). Piena, cioè non soltanto per l'anima dell'uomo, come dopo il giudizio particolare, ma per l'anima e il corpo insieme, per l'intero uomo. Perfetta, perché consisterà non soltanto nell'anticipazione della beatitudine dei giusti e del supplizio dei peccatori, come dopo il giudizio particolare, ma nella beatitudine completa e nel supplizio completo, secondo i meriti di ognuno. Decisiva, perché sarà eternamente immutabile per tutti e non rimarrà possibilità alcuna di liberarsi dall'ade per nessuno dei peccatori, come quella che resta per alcuni dopo il giudizio particolare (CO, p. I, risposte alle domande 60 e 69)»(7).

Nei testi addotti, Macario adopera il termine *rešitel'nyj* (decisivo) come sinonimo di *okončatel'nyj* (definitivo) e *poslednyj* (ultimo), cioè nel senso di finale, conclusivo o terminale in assoluto.

Questi aggettivi vengono applicati o negati ai giudizi particolare e universale per sinèddoche, cioè con quella figura retorica che consiste nel riferirsi alla parte per il tutto, o viceversa. In concreto, egli li nega al giudizio particolare per rifiutarli a ciò che avviene alle anime (A) con la morte, ossia a tutta l'escatologia intermedia. Li afferma invece del giudizio universale per attribuirli a tutto ciò che avviene all'intero uomo (B e C) con la risurrezione e il giudizio universale, ossia li afferma di tutta l'escatologia finale.

In A l'aggettivo «pieno» viene rifiutato al giudizio particolare per metonimia, modo retorico che consiste nel riferirsi a una cosa per un'altra, per esempio alla causa per l'effetto. Nel nostro caso, la causa è il giudizio particolare e l'effetto è la retribuzione che immediatamente ne segue. L'aggettivo «pieno» viene così negato al giudi-

(5) Ib., § 261, p. 468.
(6) Ib., § 265, p. 486.
(7) Ib., § 268, pp. 494-495.

zio particolare, non perché ne sia incompleta la sentenza, ma perché, in ragione della mancanza del corpo, non è «piena» o completa la retribuzione che immediatamente ne segue; diversamente da quanto avverrà dopo la risurrezione e il giudizio universale, quando sarà «piena» o «perfetta», perché sarà «per l'anima e il corpo insieme», cioé per «l'intero uomo», come si dice in C.

Alla fine di questo stesso testo C, l'aggettivo «decisiva», come abbiamo detto sopra, sinonimo di definitiva, viene implicitamente rifiutato in blocco alla «retribuzione» che segue immediatamente il giudizio particolare, ma per sinèddoche, riferendosi in questo caso al tutto per la parte. In concreto, questo avviene non perché lo si rifiuti a tutte le retribuzioni, ma soltanto per ricordare che una categoria di anime peccatrici, condannate all'ade, ha ancora la possibilità di liberarsene (A) e per significare che tale possibilità non esiste più dopo il giudizio universale (C).

In questo modo, applicando al giudizio universale gli aggettivi «decisivo» o «definitivo», Macario intende quanto dicono i cattolici nel chiamare appunto «finale» il giudizio universale. Negando che tali aggettivi si addicano al giudizio particolare, egli dice semplicemente che questo non è l'ultimo, come non sono neppure ultimi in senso assoluto gli stati delle anime prima della risurrezione e del giudizio universale. Tale carattere non definitivo in senso assoluto si deve a un duplice fatto: alla mancanza del corpo, generale a tutte le anime prima della risurrezione, e perciò la retribuzione non è ancora «piena»; e alla possibilità di liberarsi dall'ade che hanno alcune anime di peccatori, prima del giudizio universale, per le quali la retribuzione non è ancora «decisiva», nel senso di definitiva.

In tutto questo Macario non contempla alcuna possibilità di revocazione della sentenza del giudizio particolare, nemmeno per le anime dei peccatori che la morte ha incontrato pentiti ma non completamente purificati, quasi che le anime uscite dai corpi in stato di grazia, ma che non hanno fatto in tempo in vita a dare «degni frutti di penitenza» (Lc 3, 8), possano passare allo stato di quelle uscitene in peccato grave. Dire che il giudizio particolare non è «definitivo», in senso di assolutamente ultimo o finale, non è dire che esso è revocabile. Ciò viene specificato ulteriormente dall'immagine complessiva che offrono le 70 pagine dedicate da Macario all'escatologia intermedia, come si vedrà in seguito([8]).

([8]) Fedele alla tradizione orientale, Macario non dimentica di dedicare un

2 – La glorificazione dei giusti nel cielo

Dopo il giudizio particolare la retribuzione dei giusti consiste nella loro «glorificazione nel cielo, nella Chiesa trionfante»([9]), essendo la loro beatitudine diversa, «secondo i meriti di ognuno»([10]). Tale glorificazione non è ancora piena([11]), perché ne godono senza il corpo([12]). La beatitudine dei giusti dopo il giudizio particolare viene descritta attraverso passi biblici come consistente:

> «a) nel riposo dalle fatiche (Ebr 4, 3.11; Apoc 14, 13); b) nell'assenza di ogni tristezza e sofferenza (Apoc 7, 16-17); c) nell'assidersi a mensa – e dunque nella più stretta comunione – con Abramo, Isacco, Giacobbe e con gli altri santi (Mt 8, 11; Lc 13, 28-29); d) nella comunione
> (D) mutua con miriadi di angeli (Ebr 12, 22-23; Lc 16, 22); e) nello stare davanti al trono dell'Agnello, nel glorificarlo e nel servizio (Apoc 7, 9-17); f) nel vivere (Gv 14, 3; Filip 1, 23); g) nella visione di Dio faccia a faccia (1 Cor 13, 12; 2 Cor 5, 8; Ebr 12, 14)»([13]).

3 – Il castigo dei peccatori nell'ade

Quanto alle anime dei peccatori, il § 257([14]), senza distinguerle in anime dei deceduti con o senza peccato grave, le spedisce tutte in un luogo comune, che chiama con diversi nomi scritturistici: ade, tenebre esteriori, carcere degli spiriti, abisso, fornace di fuoco([15]). Il

---

paragrafo alla «rappresentazione del giudizio particolare» con «la dottrina sulle dogane» (titolo del rispettivo § 250), ammonendo alla fine il lettore che bisogna capirle in senso spirituale, non dando importanza agli antropomorfismi e alle diversità dei particolari, che si riscontrano nei diversi testi patristici relativi al tema (cfr. ib., pp. 410-411). – Cfr. su questi testi patristici P. Athanas Recheis, O.S.B., *Engel, Tod und Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der Alexandrinischen und Kappadokischen Väter*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1958, p. 222.

([9]) PDB, II, titolo del § 252, p. 411.

([10]) Ib., p. 414.

([11]) Ib., pp. 415-416.

([12]) Ib., p. 415: «L'uomo riceverà la beatitudine piena dopo l'ultimo giudizio, quando sarà di nuovo pienamente uomo, nel suo corpo risorto».

([13]) Ib., p. 414.

([14]) Ib., § 257, pp. 445-449.

([15]) Ib., pp. 447-448.

([16]) Ib., pp. 448-449.

supplizio cui vengono sottomesse non è lo stesso, ma diverso, «in proporzione ai crimini di ognuno»; «così si può pensare che» questo luogo «abbia abitacoli particolari, compartimenti speciali, dei quali l'uno si chiama propriamente ade, l'altro geenna, il terzo tartaro, il quarto stagno di fuoco, e così via. Nell'Apocalisse si trova almeno un passo che distingue l'ade dallo stagno di fuoco (20, 13-14)»([16]).

I supplizi dei peccatori nell'ade vengono descritti biblicamente in questi termini:

> «I supplizi dei peccatori nell'ade [...] consistono nel fatto che essi: a) sono allontanati dalla luce del volto di Dio (Mt 7, 23) e sono rinchiusi nel carcere degli spiriti (1 P 3, 19), essendo già questa reiezione da Dio, da sola, il più grande dei castighi; b) sono privati della partecipazione al regno dei cieli e alla beatitudine dei giusti, e sono gettati nelle tenebre esteriori (Mt 22, 13); c) sentono il rimorso della coscienza per i loro peccati, come verme che non muore (Mc 9, 48); d) si trovano in compagnia degli spiriti maligni e reietti; e) infine, patiscono diverse pene positive (Lc 16, 23; Mt 22, 13 e passim.)»([17]).

(E)

Nella mente di Macario, questa descrizione, comune per tutte le anime dell'ade, è da ritenersi pienamente valida solo per le anime dei peccatori deceduti in peccato grave, mentre è da ritenersi valida in grado minore per le anime dei peccatori deceduti pentiti, che non hanno fatto in tempo a dare in vita degni frutti di penitenza. Infatti, come si vedrà in seguito, in base a quanto Macario insegna nel paragrafo 258, bisogna attribuirgli la convinzione che, per esempio, il rimorso della coscienza non sia per loro «come verme che non muore», ossia perpetuo, ma temporaneo, e che la loro «reiezione» da parte di Dio non sia in realtà che una dilazione temporanea della visione di Dio, con la ferma speranza di raggiungerla. In altre parole, questa descrizione generica delle pene dell'ade va applicata, secondo Macario, alle anime dei peccatori deceduti pentiti, ma che non hanno fatto in tempo a dare in vita degni frutti di penitenza, soltanto in quanto è compatibile con il loro stato di grazia e con la loro futura liberazione dall'ade.

([17]) Ib., p. 448.
([18]) Ib., § 258, pp. 449-463.

4 - Possibilità di liberarsi dall'Ade per le anime dei peccatori deceduti pentiti ma non completamente purificati

Il § 258 procede ulteriormente rispetto al § 257, che è generico. Il § 258 distingue chiaramente tra anime di peccatori deceduti in peccato grave e anime di coloro che sono deceduti pentiti, ma che non hanno fatto in tempo a dare in vita «degni frutti di penitenza» (Lc 3, 8). Per le prime non c'è speranza. Per le seconde sono utili le preghiere, le elemosine e i Santi Sacrifici della Chiesa e dei vivi(18).

(F) «La Chiesa non prega per i deceduti con la bestemmia contro lo Spirito Santo, o, quel che è lo stesso, in peccato grave [...]. La bestemmia contro lo Spirito Santo non sarà perdonata né in questo secolo né nel futuro»(19).

Macario rigetta così ogni residuo arcaico dell'apocatastasi origeniana, che si trova ancora in un testo di Teofilatto di Bulgaria, citato nella domanda 65 della CO. Secondo tale testo, «le pie offerte e le oblazioni che si fanno per i morti [...] sono di non poco profitto perfino per coloro che muoiono in peccati gravi»(20). Secondo Macario, invece, la Chiesa prega soltanto per le anime dei peccatori che morirono con il pentimento.

(G) «Le nostre preghiere possono agire immediatamente sulle anime dei defunti, a condizione che abbiano terminato la loro vita nella vera fede e nella sincera penitenza [...], perché in tale caso [...] continuano ad appartenere insieme con noi allo stesso Corpo di Cristo»(21).

Il N° IV dello stesso § 258 risponde a una serie di obiezioni contro le preghiere per i defunti(22). Possiamo riassumere le risposte con le parole dello stesso Macario:

«Le nostre preghiere possono essere benefiche per i deceduti nella vera fede e con sincero pentimento, perché essi sono emigrati nell'aldilà in comunione con la Chiesa e hanno portato con loro il principio del

(19) Ib., p. 451. - Cfr. Mt 12, 32.
(20) Cfr. in DSM, II, Atene 1953, p. 622.
(21) PDB, II, § 258, p. 456.
(22) Ib., pp. 457-463.

bene o il seme della nuova vita, solo che non hanno fatto in tempo a svilupparlo quaggiù. Sotto l'influsso del calore delle nostre preghiere e con la benedizione di Dio, questo seme può, poco a poco, svilupparsi e dare frutto, così come si sviluppa nella terra il buon seme, sotto
(H) l'influsso del sole e della mitezza dell'aria. Al contrario, a niente serviranno le preghiere dei vivi e dei fratelli, a coloro che sono deceduti nell'empietà e senza pentimento, avendo spento in sè totalmente lo spirito di Cristo (1 Col 5, 19), così come niente possono fare né l'influsso del sole né la mitezza dell'aria, né l'umidità del suolo per dare vita a semi imputriditi, che abbiano perduto il principio della vita vegetale» (23).

5 - La «grande voragine» di Lc 16, 26 divide radicalmente l'ade in due

La divisione dell'ade in compartimenti, secondo i crimini delle anime ivi detenute, generica nel § 257, diventa specifica e definitivamente radicale nel § 258, in risposta all'obiezione sesta contro le preghiere per i defunti, così formulata: «Se nell'ade si trovano anche i peccatori pentiti, come possono contribuire alla loro liberazione le preghiere della Chiesa, dato che non c'è liberazione dall'ade e che da lì non si passa al cielo (Lc 16, 26)?» (24).

A quest'obiezione, imperniata sulla parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro (Lc 16, 19-26), parabola il cui centro è la «grande voragine», scavata «affinché chiunque voglia di qui passare dalla vostra parte non lo possa né di costì si venga a noi» (vs. 26), – come appunto dice Abramo al ricco epulone che gli chiedeva «di mandare Lazzaro a intingere la punta di un dito nell'acqua» per rinfrescargli la lingua (vs. 24-26) –, Macario risponde distinguendo radicalmente le diverse «abitazioni o carceri» dell'ade in due specie, dividendo l'ade in due: «nelle une [...] soffrono nella fiamma i deceduti senza pentimento e i non credenti (Lc 16, 24)(25), nelle altre

(23) Ib., pp. 456-457.

(24) Ib., p. 460, sotto 6. – Nel testo originale figura il riferimento al vs. 27. Abbiamo corretto, perché dell'impossibilità di passare al cielo dall'ade si parla nel vs. 26 e non nel 27.

(25) Nel testo originale figura il riferimento al vs. 23. Abbiamo corretto giacché alla «fiamma» si riferisce il vs. 24.

hanno potuto abitare, evidentemente senza simili sofferenze, persino i giusti dell'Antica Alleanza, proprio fino a quando Cristo venne da loro, e possono abitare i peccatori deceduti con vero pentimento e con la fede nel Signore Gesù; come dalle prime abitazioni o carceri dell'ade non c'è per i prigionieri liberazione, in ragione del loro stato morale, così dalle abitazioni dell'altro genere, tale liberazione ha già avuto luogo per i giusti dell'Antica Alleanza, e può averlo per i peccatori deceduti nella fede e col pentimento»(26). Macario ragiona qui giustamente in base alle diverse connotazioni ed estensioni che possiede la parola «ade» (shéol) nella Sacra Scrittura. Nella parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro, per esempio, la «grande voragine» è sita tra il «seno di Abramo» e l'«ade» (Lc 16, 22-26), e così, in questa parabola, l'ade è soltanto il luogo delle anime irrimediabilmente perdute, ossia l'inferno. È proprio quanto risponde dottrinalmente Macario, pur lasciando alla parola «ade» anche la sua estensione biblica massima. La «grande voragine» di Lc 16, 26, basata sulla differenza radicale tra lo stato morale dell'anima uscita dal corpo in stato di grazia di Dio e quello dell'anima uscitane in stato di grave peccato, è situata così, nella terminologia topografia escatologica di Macario, proprio dentro l'ade, dividendolo radicalmente in due parti. Dall'una parte non c'è liberazione, mentre dall'altra la liberazione è possibile, anzi, come si vedrà in seguito, è certa. La prima parte dell'ade risponde in tutto all'inferno della tradizione latina. Prescindendo qui delle anime dei giusti dell'Antica Alleanza (cosa che costituisce un problema a sé, insieme con la discesa di Cristo agli inferi)(27), l'altra parte dell'ade corrisponde al purgatorio dei cattolici(28).

(26) PDB, II, § 258, p. 460, sotto 6.

(27) Sulla discesa di Cristo agli inferi cfr.: Hans Urs von BALTHASAR, *Il cammino verso i morti (sabato santo)*, in *Mysterium Salutis*, parte II, Queriniana, Brescia 1971, pp. 289-324; Robert LACHENSCHMID, *Discesa di Cristo agli inferi*, in *Sacramentum Mundi*, vol. 3, Morcelliana, Brescia 1975, col. 272-275.

(28) In altre parole, quanto al luogo delle anime dei peccatori, Macario intende seguire terminologicamente la topografia della CO, parte I, domande 64, 67 e 68, che, a suo dire, non ammette «un luogo medio tra il cielo e l'ade o la geenna» (cfr. PDB, II, § 258, p. 460 nota 443). Macario però divide l'ade radicalmente in due.

6 – «L'ANTICIPAZIONE» DELLA RETRIBUZIONE E IL SUO AUMENTO INTENSIVO DOPO LA RISURREZIONE.

Le espressioni secondo le quali dopo il giudizio particolare si ha soltanto «l'anticipazione» della beatitudine e del supplizio, che saranno «pieni» e «perfetti» dopo la resurrezione e il giudizio universale (vedi testi A e C), vanno intese nel senso di un aumento di intensità per l'anima, della beatitudine e del supplizio, in ragione della riassunzione del corpo nella risurrezione, dottrina sostenuta correntemente anche da teologi cattolici(29). Infatti, tra la descrizione che fa Macario della beatitudine in cielo delle anime dei giusti dopo il giudizio particolare (D)(30), e la descrizione che fa della loro beatitudine dopo la risurrezione e il giudizio universale(31), non c'è differenza di contenuto. Lo stesso va detto riguardo ai supplizi delle anime dei deceduti in peccato grave: la descrizione dei loro supplizi successivi al giudizio particolare, nei quali è inclusa la fiamma di Lc 16, 24, dalla quale non c'è transito al cielo (cfr. E, e i cap. 3 e 5), presenta gli stessi tratti di quella dei supplizi successivi alla risurrezione e al giudizio universale(32). Macario insegna quindi la retribuzione essenziale o sostanziale immediata dopo la morte e il giudizio particolare, quanto all'anima.

7 – LA CERTEZZA DELLA LIBERAZIONE DALL'ADE PER LE ANIME DEI PECCATORI PENTITI

Alla domanda se tutti i peccatori pentiti, per i quali la Chiesa prega, si salveranno di fatto e se «nessuno» di loro «sarà privato della beatitudine», che propone nel § 258(33), Macario risponde in modo affermativo. Per prima cosa esclama con l'autore dell'opuscolo pseudo-damasceno «Su coloro che si sono addormentati nella fede»:

(29) Cfr. C. Pozo, *Teologia dell'aldilà*, Ed. Paoline, Roma 1983, pp. 302-307.

(30) PDB, II, § 252, pp. 411-416.

(31) Ib., §§ 272 e 273, pp. 505-511.

(32) Cfr. PDB, II, § 269, pp. 495-499.

(33) PDB, II, § 258, pp. 462-463 sotto 9.

> «Così sia! Magari ciò si realizzi! Perché proprio di questo ha sete, per
> (I) questo gioisce e si rallegra il Signore buono sopra ogni bontà: che
> nessuno sia privato dei doni divini»(34).

Poi, nel § 259, intitolato «Nota sul purgatorio», Macario risponde anche con il proprio pensiero. Tra la «parte sostanziale" dell'insegnamento cattolico romano sul purgatorio, cioè tra «quanto è stato definito e viene trasmesso come dogma» dalla Chiesa Cattolica(35) e la dottrina della Chiesa Ortodossa sulla preghiera per i defunti,

> «c'è convergenza quanto all'idea fondamentale. Infatti, tanto la Chiesa
> Romana quanto l'Ortodossa insegnano: a) che le anime di alcuni de-
> funti, in concreto di quelli che sono deceduti con la fede e il penti-
> mento, ma non hanno fatto in tempo a portare in vita degni frutti di
> penitenza, e così non hanno fatto in tempo a meritare da Dio il per-
> (J) dono pieno dei loro peccati e a purificarsene di fatto, esse patiscono
> supplizi, finché non avranno ottenuto realmente tale perdono diven-
> tandone degne, e non si saranno completamente purificate (*poka ne
> udostojatsja dejstvitel'no takovago proščenija i ne očistjatsja*)(36); b) che
> in questo caso, alle anime dei defunti giovano le preghiere per loro
> dei vivi – loro fratelli in Cristo, le elemosine e specialmente l'offerta
> del Sacrificio Incruento»(37).

La forma congiuntiva negativa «*poka ne*», insieme con la forma perfettiva dei verbi nella frase «*poka ne udostojatsja dejstvitel'no takovago proščenija i ne očistjatsja*» (finchè non avranno ottenuto realmente tale perdono diventandone degne, e non si saranno completamente purificate), non lasciano dubbi: tutte queste anime saranno di fatto liberate dall'ade, coincidendo il momento della loro liberazione con quello del raggiungimento della purificazione completa. C'è, quindi, non una revoca della sentenza del giudizio particolare, ma la sua esecuzione fino alla completa purificazione e all'ingresso nel cielo.

8 – Il perdono dei peccati veniali nell'ade

In base a Mt 12, 32 («chiunque dirà una parola contro il Figlio dell'uomo sarà perdonato, ma per chi l'avrà detta contro lo Spirito

(34) Ib., p. 463.

(35) Cfr. PDB, II, § 259, pp. 463-464.

(36) Il verbo *udostoit'sja* è denso di significato. S. I. Ožegov (*Slovar' russkogo jazyka*, ed. 9 a., Mosca 1972) ne dà come significato: «risultandone degno, ricevere un premio».

(37) PDB, II, § 259, p. 464.

Santo non ci sarà perdono né in questo mondo né nel futuro») Macario conclude che «la remissione dei peccati ai peccatori è possibile anche dopo la morte»([38]), precisando però che possono ottenerla soltanto coloro che «ne hanno posto il principio pentendosi dei propri peccati prima della fine della vita, facendosi in tal modo, stando ancora nel corpo, degni delle preghiere della Chiesa e capaci di approfittarne nell'aldilà»([39]). Non lasciando Macario nessuna speranza di salvezza alle anime dei deceduti in peccato grave, è chiaro che egli sostiene la possibilità del perdono di peccati lievi nell'adilà.

9 – Lo stato delle anime dei peccatori pentiti ma non completamente purificati è un processo personale di purificazione

Lo stato delle anime dei peccatori pentiti, ma non completamente purificati, viene descritto come un processo personale di purificazione o liberazione dai peccati veniali e, in genere, dalle conseguenze o sequele dei peccati. Infatti, queste anime si purificano (J) dai peccati (K, O) e dalle loro conseguenze (K); si liberano dai vincoli dell'ade (A, C); guariscono, rinnovandosi completamente, si spogliano completamente dell'uomo vecchio, del loro dissesto spirituale, per essere capaci di gustare la beatitudine del cielo, in presenza del Santo tra i santi (K); in loro si sviluppa e dà frutto il buon seme della nuova vita (H, K); diventano degne del totale perdono dei loro peccati e l'ottengono (J); diventano degne della beatitudine celeste e l'ottengono (K). Non si tratta quindi di una purificazione di stampo estrinsecista, che avvenga senza che queste anime vi partecipino personalmente, anche se non per mezzo di buone opere meritorie di aumento di grazia o beatitudine (A, M, N, O, P), possibili esclusivamente in questa vita.

Il passo dove ciò si percepisce meglio è il seguente:

> «Per ottenere dopo la morte la beatitudine celeste, non basta solo ricevere da Dio il perdono dei peccati, ma bisogna pure purificarsi dai peccati e guarirne del tutto. Infatti, se il peccatore, anche perdonato, rimanesse nei suoi peccati [leggi: nei suoi eventuali peccati veniali e

([38]) Ib., § 258, p. 451, sotto 5.
([39]) Ib., p. 459, sotto 5.

nelle conseguenze naturali dei peccati], si sentirebbe fuori posto tra gli abitanti del cielo, in presenza del Santo tra i santi, e, a causa del suo dissesto spirituale, sarebbe persino incapace di gustare la beatitudine del cielo. Ma le preghiere della Chiesa, le opere di beneficienza fatte dai vivi per i morti, in particolar modo l'offerta del Sacrificio Incruento, come abbiamo già visto, possono essere d'aiuto a tutti coloro che sono deceduti col seme della nuova vita, affinché questo buon seme, gradualmente, si sviluppi in loro, diventi albero e porti frutti, affinché in tale modo essi si rinnovino integralemente e si spoglino totalmente dell'uomo vecchio»([40]). (K)

10 – La purificazione costituisce lo scopo immediato dello stato delle anime dei peccatori pentiti ma non completamente purificati

Parlando dello stato delle anime dei peccatori pentiti ma non completamente purificati, Macario stabilisce: a) che la causa delle loro sofferenze è la rimanenza della loro impurità; b) che il termine di queste pene è il raggiungimento della completa purificazione, condizione dell'estinzione delle pene, dell'uscita di queste anime dall'ade e del loro ingresso nel regno dei cieli; così, c) la purificazione completa costituisce lo scopo immediato dello stato ultraterreno di queste anime, essendone scopo ultimo l'ingresso nella patria celeste.

Consideriamo tutto ciò più dettagliatamente

a) La causa della sofferenza di queste anime sono i residui della loro impurità, dai quali non hanno fatto in tempo a liberarsi in vita:

«Secondo la dottrina della Chiesa Ortodossa le anime di detti defunti patiscono supplizi perché, sebbene pentiti prima della fine, non hanno fatto in tempo a portare degni frutti di penitenza, non hanno fatto in tempo a meritare da Dio il perdono pieno dei loro peccati, a purificarsene di fatto, e a liberarsi, attraverso ciò, dalle conseguenze naturali del peccato, cioè dalle sue pene»([41]). (L)

([40]) Ib., pp. 458-459. – La parola «possono», dell'espressione «possono essere d'aiuto», non indica una esitazione circa l'efficacia dei suffragi per i defunti, sulla quale Macario si mostra costantemente sicuro. Va intesa nel senso che i suffragi sono di per sé efficaci, o capaci di ottenere lo scopo che si prefiggono. In breve, si tratta di una affermazione circa la loro efficacia per sé.

([41]) PDB, II, § 259, p. 464.

b) Se le cause delle sofferenze di queste anime sono i resti della loro impurità, il termine di tali sofferenze è il raggiungimento della completa purificazione. Questo recupero dello stato di purità totale è anche condizione del cessare delle loro sofferenze e della loro uscita o liberazione dall'ade, condizione indispensabile per l'ingresso nei cieli (K). Tutto ciò si vede nella prima convergenza stabilita da Macario con la dottrina cattolica, secondo la quale queste anime «patiscono supplizi finché [...] non si saranno completamente purificate» (J). In breve, il loro ingresso nel cielo è condizionato alla loro totale purificazione.

c) Trattandosi di anime destinate già irreversibilmente a vedere Dio faccia a faccia, ma impedite in ciò da resti di impurità, la purificazione totale è un imperativo categorico del loro stato. Sono là appunto *per* raggiungere la loro totale purità. «*Per* ottenere dopo la morte la beatitudine *bisogna* [...] purificar*si*» (K). È proprio sulla base dell'esplicita supposizione di tale imperativo categorico che Macario afferma in seguito l'efficacia delle preghiere della Chiesa per i defunti, quale aiuto nel conseguimento dello scopo immediato dello stato di queste anime: «Ma le preghiere della Chiesa [...] possono essere d'aiuto [...] affinché essi si rinnovino integralmente e si spoglino totalmente dell'uomo vecchio» (K).

Purificarsi o liberarsi dalle conseguenze naturali del peccato è dunque scopo immmediato dello stato di purificazione ultraterrena, essendone scopo ultimo l'ingresso nel regno dei cieli.

11 - Relazione con le «epitimie»

Essendo la purificazione ultraterrena continuazione e completamento della purificazione iniziata in vita, conviene dare uno sguardo alla dottrina di Macario sulle *epitimie*, nome dato nella tradizione bizantina alle penitenze imposte nella confessione, chiamate nella teologia latina «satisfactiones», o semplicemente «penitenze»[42]. Ci

(42) Il termine *epitimia* ricorre in 2 Cor 2, 6 dove, secondo l'esegesi più comune, l'Apostolo ritira la pena (ἡ ἐπιτιμία) che aveva imposto all'incestuoso in 1 Cor 5, 1-5.

L'equivalenza dei termini «epitimia» e «satisfactio» si trova in importanti documenti simbolici degli Ortodossi. Il capitolo 12 della prima risposta (anno 1576) del patriarca di Costantinopoli Geremia II ai teologi Luterani di

limitiamo qui a notare che Macario insiste molto sull'aspetto medicinale, correttivo, paterno, delle epitimie, pur non negando che siano allo stesso tempo «castighi», come si vedrà più avanti (cap. 17). Tale carattere medicinale delle *epitimie* viene da lui basato giustamente sullo stato di figliolanza adottiva di Dio del peccatore gustificato. Non è pensabile infatti che Dio infligga o tolleri castighi puramente penali per chi è suo figlio adottivo. La figliolanza divina adottiva è una figliolanza vera. «Guardate quale immenso amore ci ha donato il Padre, così che siamo chiamati figli di Dio e tali realmente siamo» (1 Gv 3, 1). Dio castiga i suoi figli per farli diventare pienamente tali (cfr. Ebr 12, 5-13), per poter farli entrare nella Gerusalemme celeste, dalla quale è esclusa ogni impurità (cfr. Apoc 21, 27).

Insistendo dunque Macario sull'aspetto medicinale delle *epitimie*, ci aspetteremmo che lo facesse anche riguardo all'aspetto purificatore

---

Württemberg si riferisce alle epitimie con l'espressione κανονικὰς ἱκανοποιΐας (cfr. PDB, II, § 227, p. 338 nota 718; DSM, I, Atene 1960, p. 446). Riferendosi alle opere di penitenza in genere, il decreto (ὅρος) 18 della Confessione primigenia del patriarca di Gerusalemme Dositeo, approvata dal sinodo tenutosi nella stessa città l'anno 1672, stabilisce che i frutti del pentimento, come «spargere lacrime, vegliare inginocchiati nella preghiera, macerarsi, occuparsi dei poveri, infine, mostrare con opere la carità verso Dio e verso i poveri», sono «cose che la Chiesa Cattolica (= Ortodossa) fin dall'inizio ha rettamente chiamato soddisfazione (ἱκανοποίησιν)» (cfr. DSM, II, Atene 1953, p. 764 nota 10).

Contrariamente all'affermazione di J. M. Neale, ripetuta da I. N. Karmires (Ἡ Ὁμολογία τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως του Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Δοσιθέου, ristampa di Θεολογία t. 11, Atene 1949, p. 74 continuazione della n. 2 della p. 73) la parola ἱκανοποίησις non è stata omessa nella «Lettera dei Patriarchi della Chiesa Orientale Cattolica (= Ortodossa) sulla Fede Ortodossa» (*Poslanie Patriarchov Vostočno-Kafoličeskija Cerkvi o Pravoslavnoj Vere*, cfr. il suo art. 18 in *Carskaja i Patriaršija Grammaty o učreždenii Svjatejšago Sinoda, s Izloženiem Pravoslavnago Ispovedanija Vostočno-Kafoličeskoj Cerkvi*, Pietroburgo 1838, pp. 57-58), Lettera che è una versione russa della detta Confessione di Dositeo, con alcune omissioni e cambiamenti. Essa vi si trova, benché non tradotta letteralmente con *udovletvoreniem*, ma letterariamente con *Bogougodnym*. Le parole *ugodnyj, ugodit'* e *ugoždat'* significano soddisfacente, soddisfare, essere gradito o fare quello che è accetto a qualcuno, e sinonimi. Dire delle opere di penitenza che sono *ugodny Bogu* (accette a Dio, che danno soddisfazione a Dio, che sono gradite a Dio) per il peccato commesso, è tradurre rettamente, caso mai in forma più piena ed esplicita, il concetto della ἱκανοποίησις o *satisfactio*, nonché quello delle *epitimie*.

delle pene delle anime dei peccatori giustificati, deceduti prima di aver raggiunto la purificazione completa. Queste anime si trovano infatti nello stesso stato di figliolanza divina adottiva, nel quale hanno abbandonato la vita terrena. Caso mai, tale loro figliolanza divina è ancora più marcata, perché già irreversibile di fatto. Ma se, in virtù della figliolanza divina adottiva, le *epitimie* non potevano essere puramente penali, allora, in virtù della stessa figliolanza, non lo possono essere neppure le pene ultraterrene di queste anime. A tali pene, quindi, oltre all'aspetto appunto penale, va ascritta anche una virtù purificatrice o liberatrice dalle conseguenze naturali del peccato e da eventuali peccati veniali, dai quali queste anime non si fossero pentite in vita. A ciò di per sé tende la dottrina di Macario finora esposta, come a suo coronamento logico, soprattutto in quanto concepisce giustamente lo stato di queste anime come un processo personale di purificazione (cap. 9), il cui scopo immediato è, appunto, il raggiungimento della totale purità (cap. 10). Tale logico coronamento dottrinale poteva essere raggiunto però a una condizione precisa: che venisse mantenuto che il pentimento con il quale, per definizione, queste anime abbandonano la vita terrena, perdura nell'ade, continuando a purificarle fino al raggiungimento della totale purità(43).

12 – L'esclusione del pentimento

Macario però esclude esplicitamente qualsiasi possibiità di pentimento nell'ade per le anime in stato di purificazione. Così è costretto a negare che si purifichino per mezzo delle loro sofferenze, e a sostenere quindi che ciò avviene soltanto grazie alle preghiere e alle buone opere per loro da parte della Chiesa e dei vivi.

Egli esclude il pentimento dallo stato di purificazione ultraterrena già nel § 258, dove espone la propria dottrina senza intenzioni polemiche. Queste anime, dice,

> «possono ricevere tale sollievo e liberazione non per mezzo di qual-

(43) In forza della stessa logica, le sofferenze delle anime dei rei di peccati gravi, morti impenitenti, sono puramente penali. Con la loro impenitenza finale, tali anime si sono fissate nei loro peccati e nel rifiuto di ogni espiazione per essi.

(M) che merito proprio o per mezzo del pentimento (*črez raskajanie*) (giacché dopo la morte e il giudizio particolare non c'è più luogo né a pentimento, *dlja pokajanija*, né a meriti), ma soltanto, per l'infinita bontà di Dio, per mezzo delle preghiere della Chiesa, fatte dai vivi per i morti, specialmente in forza del Sacrificio Incruento, offerto dal ministro sacro per domanda dei fedeli in beneficio particolare dei loro congiunti e amici, e in generale, quotidianamente, per tutti, dalla Chiesa Cattolica ed apostolica (CO, p. I, dom. 64, 65; Lettera dei Patriarchi Orientali sulla Fede Ortodossa, art. 18)»(44).

(N) «Siccome dopo la morte [...] non c'è più luogo né a pentimento (*dlja pokajanija*) né a meriti, non si può altrimenti spiegare questa possibilità della remissione dei peccati ai peccatori e della loro liberazione dall'ade, se non che il Signore faccia questo per mezzo delle preghiere della Chiesa, in virtù del Sacrificio Incruento espiatorio, offerto per i defunti»(45).

Questa esclusione di qualsiasi pentimento dallo stato di purificazione ultraterrena, e di ogni virtù purificatrice dalle sofferenze delle anime che vi si trovano, viene poi nuovamente ribadita nel § 259, in opposizione al Concilio di Firenze, secondo il quale le pene stesse di queste anime sono purificatrici (*eorum animas poenis purgatoriis post motem purgari*, DS 1304):

«Secondo la dottrina ortodossa», tali anime «si purificano dai peccati e meritano da Dio di essere graziate non da se stesse e non per mezzo

(44) PDB, II, § 258, p. 450.

CO I, 64 (e 66) si esprime di fatto nel senso dell'esclusione del pentimento dalla purificazione ultraterrena. Invece nell'art. 18 della Lettera dei Patriarchi Orientali qui citata (cfr. il suo titolo esatto nella nota 42), non si trova nulla che possa far pensare a tale esclusione. Lo stesso si dica del decreto 18 della Confessione Ortodossa primigenia del patriarca di Gerusalemme Dositeo, ossia di quella approvata dal sinodo gerosolimitano dell'anno 1672 (cfr. in DSM, II, Atene 1953, p. 764 nota 10), Confessione questa della quale la nominata Lettera dei Patriarchi Orientali è una versione russa, con alcuni cambiamenti e omissioni. Si noti però che nel 1690 Dositeo ha pubblicato una nuova redazione di questa Confessione, introducendovi cambiamenti notevoli. Per esempio, ha sostituito il secondo capoverso del decreto 18 primigenio con una lunga esposizione sulla purificazione ultraterrena, tra le pene della quale, bisogna sottolinearlo, ha incluso esplicitamente il pentimento, μετάμελος (cfr. in I. N. Karmires, Ἡ Ὁμολογία τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Δοσιθέου, ristampa di Θεολογία t. 11, Atene 1949, p. 147). Proponendo una formula abbreviata del decreto 18 della Confessione di Dositeo del 1690 (DSM, II, Atene 1953, pp. 764-768), I. N. Karmires vi mantiene il pentimento (ib., p. 767).

(45) PDB, II, § 258, p. 451.

(O) dei loro tormenti, ma per le preghiere della Chiesa, in virtù del Sacrificio Incruento; e proprio queste preghiere non soltanto giovano a dette anime [...] e alleviano la loro sorte, ma anche le liberano dai tormenti (CO, p. I, dom. 64)»([46]).

In seguito tale negazione viene basata sull'esclusione del pentimento dallo stato di queste anime:

(P) «I tormenti interni dell'anima, causati dalla consapevolezza costante dei peccati passati, e la profonda afflizione (*sokrušenie*) per essi, tutto ciò non può purificare l'anima nell'aldilà, perché là non c'è più luogo né a pentimento (*dlja pokajanija*), né a meriti, né a correzione alcuna di se stessi, – come credono pure i cattolici romani»([47]).

Inoltre, argomenta Macario, se si ritiene che le sofferenze di queste anime siano purificatrici, allora le preghiere della Chiesa sono sprovviste di qualunque senso; e se le preghiere della Chiesa non fanno che mitigare e alleviare i loro tormenti, allora sono più dannose che utili:

(Q) «Se queste anime si purificano nel purgatorio di fatto per mezzo delle sofferenze stesse [...], allora ne viene la domanda: a cosa servono ad esse le preghiere e qualsiasi intercessione della Chiesa? Chi si trova nel purgatorio deve, palesemente, patire, finché [...] non si purifichi attraverso i propri supplizi; e se le preghiere della Chiesa mitigano soltanto e alleviano questi supplizi, allora non solo non abbreviano, ma, al contrario, prolungano il periodo della permanenza delle anime nel purgatorio, e quindi sono più dannose che utili»([48]).

In merito al testo P va osservato subito che i cattolici non escludono affatto il pentimento dallo stato di purificazione ultraterrena. Ne escludono soltanto quell'atto di pentimento col quale si passa dallo stato di peccato grave allo stato di grazia, ma non il perdurare di questo pentimento, col quale, per definizione, le anime in stato di purificazione ultraterrena hanno lasciato questa vita([49]). Senza il pen-

([46]) Ib., § 259, p. 464; cfr. ib. nota 454.

([47]) Ib., p. 465.

([48]) Ib.

([49]) Per esempio, Guglielmo di Auvergne (sec. 12) insiste molto sul purgatorio come continuazione della penitenza terrena, cosa d'altronde comune nel secolo XII (cf. Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Ed. Gallimard, Parigi 1981, pp. 325-331) e presupposto basilare di tutta la storia del dogma della purificazione ultraterrena. Si tratta infatti, per definizione, delle anime dei peccatori che muoiono nella carità di Dio «veramente pentiti» (*vere paenitentes*, DS 1304).

timento, le loro pene rimarrebbero ridotte alle sole «conseguenze naturali del peccato» (cfr. L), dalle quali bisogna appunto purificarsi, liberarsi, uscirne. Esse macchiano e rendono schiavi. Nello stato di purificazione ultraterrena, la teologia cattolica include sempre il pentimento, proprio come quell'atto interno permanente dell'anima per mezzo del quale essa *si* purifica. La purificazione ultraterrena è uno stato interno pentitenziale delle anime che vi si trovano. Il pentimento non è una conseguenza «naturale» del peccato, ma il prodotto dello scontro in queste anime del loro amore di Dio, cioè della grazia, con i possibili peccati veniali non ancora perdonati e, in genere, con quanto resta delle conseguenze naturali dei peccati, fino al raggiungimento della totale purità.

Il pentimento, come tutto il processo della purificazione, in quanto doloroso è pena per il peccato. Infatti, chi non ha peccato, non ha bisogno di passare per tale dolore interno, non avendo nulla di che mondarsi. In quanto è amore di Dio, che purifica l'anima, il pentimento è grazia.

Come abbiamo già detto, Macario formula chiaramente il principio in base al quale egli nega la virtù purificatrice delle sofferenze nello stato di purificazione ultreterrena: «i tormenti interni dell'anima non possono purificare l'anima nell'aldilà, perché là non c'è più luogo a pentimento» (P). Al contrario, se ci fosse il pentimento i loro tormenti interni le purificherebbero. Formuliamo allora questo principio in senso inverso: se si sostiene che le pene dello stato di purificazione ultraterrena sono «purificatrici», come ha fatto il Concilio di Firenze (DS 1304), si suppone incluso il pentimento nel concetto stesso di tali pene. Anche questa sola considerazione avrebbe potuto dissuadere Macario dall'asserire che i cattolici condividono con lui l'esclusione del pentimento dallo stato di purificazione ultraterrena.

Per capire Macario, bisogna escludere mentalmente il pentimento dai concetti di «punizione», «sofferenze», «tormenti», «supplizi», «pene», «soddisfazione», conseguimento del perdono totale (cfr. J), ogni volta che egli li riferisce allo stato di purificazione ultraterrena, sia quando espone la propria dottrina, sia quando riassume la dottrina cattolica. In una parola, bisogna escludere il pentimento da ogni concetto relativo allo stato di purificazione ultraterrena. Attribuendo anche ai cattolici l'esclusione del pentimento da tale stato, Macario viene a trovarsi in una situazione di radicale malinteso rispetto a loro: può stabilire convergenze e divergenze soltanto con

una pseudo dottrina cattolica, diametralmente opposta in questo punto alla vera, che in un modo o nell'altro suppone sempre incluso il pentimento in ogni aspetto della purificazione ultraterrena.

Parimenti, è erroneo attribuire ai cattolici l'asserzione che nello stato di purificazione ultraterrena «non c'è più luogo [. . .] a correzione alcuna di se stessi» (P). Certo, l'anima non può correggere il proprio comportamento esterno, per il solo fatto che non può più averlo. È separata dal corpo. Deve però correggere internamente il «suo dissesto spirituale», «a causa» del quale «sarebbe persino incapace di gustare la beatitudine del cielo», come giustamente insegna Macario (K), benché non espliciti che ciò sia un concetto equivalente o sinonimo di correzione interna dell'anima, come lo sono pure rinnovarsi integralmente e spogliarsi totalmente dell'uomo vecchio (K), liberarsi o purificarsi dalle conseguenze naturali del peccato (J, K,), guarire internamente (K) e diventare degni di ottenere la pienezza del perdono dei peccati (J, K, L, cap. 8). Come si vede dai testi indicati, anche Macario sostiene in realtà tale correzione interna. Escludendo però il pentimento dallo stato di purificazione ultraterrena, egli si vede forzato a negarla, ma senza coerenza con quelle espressioni. Nella concezione cattolica, questa correzione interna dell'anima è compresa nell'idea stessa della purificazione ultraterrena, ed è ad essa sinonima.

Così, nella frase «nell'aldilà [. . .] non c'è più luogo a pentimento, né a meriti, né a correzione alcuna di se stessi, – come credono pure i cattolici romani» (P), l'unica cosa che accomuna realmente Macario con costoro, è l'esclusione dei meriti.

13 – Le conseguenze dell'esclusione del pentimento

L'esclusione del perdurare nell'aldilà di quel pentimento con il quale queste anime sono partite dalla vita, introduce nella dottrina di Macario evidenti incoerenze. In concreto:

a) Viene affermato che queste anime «sentono il rimorso della coscienza» (E). Trattandosi però di un rimorso non seguito né accompagnato dal pentimento, bisogna concludere che queste anime rimangono pertinaci nell'attaccamento alle «conseguenze naturali del peccato» (L) e ai possibili peccati veniali non ancora perdonati (cap. 8). Così, il perdono di questi peccati e la liberazione da queste

conseguenze diventano puramente estrinseci, senza che l'anima separata debba contribuirvi con alcunché di personale. Come si può ancora dire che essa *si* purifica o che *si* libera dai peccati veniali e, in genere, dalle conseguenze naturali dei peccati (cap. 9)? Non è possibile alcun perdono né alcuna purificazione per chi è pertinace nell'attaccamento ai resti del male che stanno in lui.

b) Escludendo dal loro stato il pentimento, è resa vana la preghiera e qualsiasi cosa la Chiesa, e Dio stesso, facciano a favore di queste anime. Diventa impossibile sostenere, per esempio, che «le nostre preghiere possono agire immediatamente sulle anime dei defunti» (F). A chi è pertinace nel suo male spirituale, sia pure lieve, nessuno aiuto può servire per liberarnelo, proprio perché egli non vuole esserne liberato.

c) Viene escluso dallo stato di queste anime l'unico atto interno che purifica – il pentimento, che è amore di Dio in quanto consuma il peccato e le sue naturali conseguenze. Forse che queste anime hanno un amore di Dio indifferente di fronte a quanto rimane della loro impurità? Ma allora non è amore di Dio.

d) Escludendo il pentimento dallo stato di queste anime, le loro sofferenze diventano puramente penali, visto che non possono essere purificatrici (P). Ciò ripugna al loro stato di figliolanza divina adottiva (G, H, I, cap. 11). Se Dio punisce chi è suo figlio adottivo, non lo fa con scopo puramente penale, ma per purificarlo o liberarlo dalla sua impurità (K, cap. 9, 10, 11).

e) Si tratta per definizione di anime che hanno abbandonato questa vita in stato di pentimento (G, H, J, L). Come si può supporre che tale disposizione interna possa cessare per il solo fatto della morte, mentre perdura una parte del suo oggetto, costituita dai possibili peccati veniali non ancora perdonati (cap. 8) e, in genere, dalle conseguenze naturali dei peccati (L)? Ciò le renderebbe moralmente peggiori rispetto a come hanno lasciato la vita, oppure supporrebbe un'ipnopsichismo parziale, una sospensione della consapevolezza del proprio stato di impurità.

14 – Pretese divergenze dalla dottrina cattolica

Come abbiamo visto, Macario stabilisce una chiara convergenza tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa quanto all'idea fondamentale sullo stato di purificazione ultraterrena (J). Visto però che

da questo stato egli esclude il pentimento, tale convergenza rimane in realtà piuttosto superficiale. Egli però non è in grado di accorgersene, perché attribuisce erroneamente quest'esclusione agli stessi cattolici. È alla luce di questo suo malinteso che bisogna leggere anche certe sue pretese divergenze dalla dottrina cattolica.

Egli distingue le divergenze che riguardano la parte «essenziale» della dottrina cattolica, ossia «quanto è stato definito» dalla Chiesa Cattolica e viene «tramandato come dogma»(50), e le divergenze che toccano la parte «non essenziale», ossia, «quanto non è stato definito» dalla Chiesa Cattolica ma «è oggetto di opinioni teologiche»(51).

Prendiamo in considerazione soltanto le prime, che, come dice Macario, toccano «i particolari» del dogma(52). Queste divergenze sarebbero due, e vengono così formulate:

(L) «a) Secondo la dottrina della Chiesa Ortodossa le anime di detti defunti patiscono supplizi perché, sebbene pentiti prima della fine, non hanno fatto in tempo a portare degni frutti di penitenza, non hanno fatto in tempo a meritare da Dio il perdono totale dei loro peccati, a purificarsene di fatto, e a liberarsi, attraverso ciò, dalle conseguenze naturali del peccato, cioé dalle sue pene. Mentre, secondo la dottrina della Chiesa Romana, le anime di questi defunti patiscono supplizi nel purgatorio propriamente perché non hanno patito sulla terra la pena temporale per i peccati, per soddisfare la giustizia divina, e patiscono propriamente per soddisfarla. (O) b) Secondo la dottrina ortodossa, dette anime si purificano dai peccati e meritano da Dio di essere graziate non da se stesse e non per mezzo dei loro tormenti, ma per le preghiere della Chiesa, in virtù del Sacrificio Incruento; e proprio queste preghiere non soltanto giovano a dette anime [. . .] e alleviano la loro sorte, ma anche le liberano dai tormenti (CO p. 1, dom. 64). Secondo la dottrina della Chiesa Romana, le anime si purificano nel purgatorio e soddisfano la giustizia divina per mezzo delle sofferenze stesse [. . .], mentre le preghiere della Chiesa contribuiscono soltanto ad alleviare queste sofferenze»(53).

(50) PDB, II, § 259, pp. 463-464, sotto 2.

(51) Ib., pp. 463, e 465 sotto III. – Come appartenenti alla «parte non essenziale» della dottrina cattolica, e «oggetto di opinioni teologiche», Macario recensisce le questioni seguenti: se il purgatorio sia un luogo determinato e dove si trovi, quali siano le pene di tali anime e se il fuoco sia materiale o metaforico, come quelle anime siano aiutate dalle preghiere della Chiesa, quanto tempo esse rimangano nel purgatorio (ib., pp. 463-464), e alcune altre questioni (ib., pp. 466-467).

(52) PDB, II, § 259, p. 464.

(53) Ib.

In questo testo abbiamo la presentazione di due parti della dottrina di Macario, seguite dall'esposizione della rispettiva dottrina cattolica, intesa come divergente da esse. Quest'ultima esposizione è però falsa, equivoca ed inesatta sotto diversi aspetti. Intendendo Macario segnalare divergenze con la vera dottrina cattolica, bisogna, per rispetto alla sua intenzione, togliere prima di mezzo tali malintesi, per mettere poi la sua dottrina a confronto con l'esposizione corretta della dottrina cattolica.

15 - Correzioni all'esposizione della dottrina cattolica, fatta da Macario

Prima di tutto, bisogna includere mentalmente il pentimento nei concetti stessi di supplizi, di patimenti, di soddisfazione, di sofferenze e di purificazione di queste anime, quando Macario li adopera per esporre la dottrina cattolica. Inoltre, Macario riferisce la soddisfazione della giustizia divina allo stato di purificazione ultraterrena (R). Tale formulazione, di tipo anselmiano, non si trova in nessuna definizione cattolica riguardante la purificazione ultraterrena. Intendendo Macario stabilire divergenze con quanto è stato definito dalla Chiesa Cattolica, avrebbe dovuto farne a meno. Ciò non significa che il riferimento alla giustizia divina sia teologicamente erroneo. Il concetto di punizione e quello dei supplizi, largamente riferiti dallo stesso Macario allo stato di purificazione ultraterrena (cfr. cap. 3, 4, 5), implicano un riferimento intrinseco alla giustizia divina. Quanto al termine «soddisfazione» per i peccati, la sua applicazione allo stato di purificazione ultraterrena è tutt'altro che usuale nella teologia cattolica. Proprio per sotituirlo in tale contesto è stato coniato un neologismo, la «satispassio»[54]. In soteriologia soggettiva il termine

[54] Ecco un riassunto, allo stesso tempo tradizionale e attuale, dell'idea della «satispassio»: «Questa purificazione, dicono i teologi, non è una 'satisfactio', cioè una 'soddisfazione' che accresca i loro meriti, ma una 'satispassio', cioè una sofferenza che restaura lo spirito delle sue interiori ferite, lo rende mondo e lo distacca da ogni ombra di ingiustizia degli affetti terreni.

Potremmo spiegarci così. Il peccato, oltre a spegnere la vita di grazia, scardina, per così dire, il nostro mondo interiore, portandovi degli squilibri e delle anomalie che rompono l'armonia delle nostre facoltà.

Con la giustificazione, la vita di grazia risuscita e subito tende a rimettere nel giusto ordine le persuasioni, i desideri, le passioni dell'anima.

Tende, ma normalmente non vi riesce di colpo. Il riordinamento richiede

«soddisfazione» significa lo scontare la pena temporale (*reatus poenae temporalis* = stato di colui che sconta una pena temporale) purificandosi in questa vita per mezzo di opere buone; invece il termine «satispassio», nel quale il pentimento, come del resto nella «soddisfazione» va sempre incluso, indica il pagamento o lo scontare il resto di tale pena temporale, purificandosi, per mezzo di pene purificatrici, nel purgatorio, dove l'anima non può più fare alcuna opera buona con cui meritare un aumento del grado di grazia o di beatitudine.

Il senso però nel quale Macario riferisce il termine «soddisfazione» allo stato di purificazione ultraterrena è, da una parte, proprio quello della «satipassio», perché da quello stato egli esclude il merito (P); ma, dall'altra, non arriva ad essere la vera «satipassio» dei cattolici, perché ne esclude il pentimento.

Va puntualizzato pure che l'espressione «secondo la dottrina della Chiesa Romana [...] le preghiere della Chiesa contribuiscono soltanto ad alleviare queste sofferenze», diminuisce ingiustificatamente l'efficacia dei suffragi per i morti secondo la concezione cattolica. Nella definizione relativa del concilio di Firenze (DS 1304), alla quale detta espressione è commento(55), la parola «soltanto» non si trova. Vi si dice semplicemente che le preghiere della Chiesa «sono utili» per sollevare dalle pene le anime in purificazione ultraterrena, senza precisare ulteriormente la portata della loro efficacia. D'altronde è evidente che nella dottrina cattolica i suffragi e le elemosine per i defunti, e precipuamente il Sacrificio Incruento, hanno un ruolo tutt'altro che secondario o accidentale nella purificazione ultraterrena. Per il Sacrificio Incruento ciò risulta già dal fatto che il Concilio di Trento insegna la sua identità in tutto, tranne la forma incruenta,

---

di solito tempo e fatica, ed è compito proprio dell'ascesi cristiana, che nasce appunto come naturale conseguenza della vita di grazia. Ma se la morte ci coglie prima che il lavoro sia compiuto, esso deve proseguire in qualche modo, perché nessuno può entrare nella casa del Padre con qualche disordine nello spirito. Tutto ciò comporta una sofferenza, perché è legge dello spirito che nessun vero risanamento avvenga senza dolore. E così è salvato perfettamente l'ordine della giustizia, che esige l'espiazione per ogni deformità morale, anche lieve» (Giacomo Biffi, *Linee di escatologia*, nuova ed., Milano 1984, pp. 107-108).

(55) Cfr. PDB, II, § 259, p. 464 nota 454.

con quello della croce(56). Per le altre preghiere (tra le quali va annoverata anche l'indulgenza *per modum suffragii*, applicata cioè «a modo di intercessione») ed opere che si fanno per i defunti, ciò è chiaro perché la Chiesa Cattolica, come l'Ortodossa, ha sempre insegnato in tutti i modi che qualunque cosa abbia forza purificatrice, satisfatoria, propiziatoria o espiatoria per i peccati, la possiede per partecipazione alla virtù dello stesso sacrificio della croce, virtù che non è certo di valore secondario o accidentale.

Va messo in rilievo pure che, includendo la concezione cattolica il pentimento nell'idea stessa delle pene della purificazione ultraterrena, tali sofferenze diventano preghiera. Il pentimento, infatti, è domanda – cioé preghiera – di perdono, di purificazione e di liberazione. Quindi le pene di queste anime e i suffragi della Chiesa a loro favore costituiscono un'unica preghiera per loro. Ciò destituisce di fondamento il tentativo di Macario di opporre l'efficacia delle preghiere per queste anime a quella delle loro sofferenze (cfr. Q). Nella concezione cattolica, ciò sarebbe come opporre la passione di Gesù alla sua supplica di perdono per noi. È sempre Gesù che soffre nelle anime del purgatorio, perché esse soffrono in Lui. Quando la Chiesa prega per loro, è di nuovo Gesù che lo fa in essa. Sia le preghiere della Chiesa per queste anime sia le loro sofferenze raggiungono infallibilmente il loro scopo, perché sono preghiera e sofferenza di Gesù Cristo per la purificazione di anime che si pentono.

16 – L'unica vera divergenza è l'esclusione del pentimento

Alla luce di questa messa a punto dell'interpretazione della dottrina cattolica fatta da Macario, l'unica vera divergenza della sua dottrina dalla cattolica, contrariamente alla sua persuasione, consiste proprio nel suo escludere il pentimento dalla purificazione ultraterrena. La negazione della virtù purificatrice delle sofferenze in tale stato, opposta alla definizione del Concilio di Firenze secondo la quale tali pene sono «purificatrici» (DS 1304), ne è soltanto l'inevitabile conseguenza. Si può averne la conferma includendo mentalmente il

(56) Sessione XXII, DS 1743. – Sulla stessa verità insiste poi il magistero pontificio. Cfr. le encicliche *Caritatis studium* (DS S3339) e *Mirae charitatis* (DS 3364), di Leone XIII, e *Mediator Dei* (DS 3847), di Pio XII.

pentimento nei «supplizi» o «tormenti» di queste anime nell'esposizione della dottrina che Macario pretende opporre alla cattolica (L e O). Ne risulterà immancabilmente un'esposizione cattolica. In concreto:

Il testo L può rimanere come è. Il suo tenore (*vis verborum*) non include nel concetto delle «pene» né in quello dei «supplizi» il pentimento, ma neppure lo esclude. Non dice che le «pene» per il peccato consistano soltanto nelle «conseguenze naturali del peccato». Sarà, così, sufficiente supporre il pentimento come incluso nel termine «supplizi».

Invece il testo O dovrà essere redatto *ex novo*. Infatti, includendo il pentimento nei «tormenti» di dette anime, questi diventano purificatori. Detto cambiamento può naturalmente essere fatto in diversi modi. Non sarà però possibile che contraddica in alcun modo la relativa definizione fiorentina (DS 1304). Anzi, il modo più sobrio e più facile per farlo sarà proprio quello di ripetere tale definizione antinomica, frutto congiunto dell'Occidente e dell'Oriente. Secondo tale formula, dette anime «si purificano dopo la morte con pene purificatrici»; e, «per essere sollevate da queste pene sono loro utili i suffragi dei fedeli viventi», ecc. Evidentemente, nel testo non potrà più figurare il riferimento alla CO in quanto asserisce che le anime vengono liberate dall'ade «non per proprio pentimento» (ὄχι μὲ μετάνοιαν... ἐδικήν τους, p. I, domanda 64), o in quanto è contraria al pensiero che nell'ade i peccatori, «sopportando certe sofferenze, per questo poi si purifichino» (νὰ πάσχουσι κἂν μίαν κόλαθιν, καὶ μετ' αὐτήν νὰ καθαρίζονται, p. I, domanda 66)(57).

Oltre a questa divergenza fondamentale, costituita dall'esclusione del pentimento dalla purificazione ultraterrena, con la conseguente negazione della virtù purificatrice delle sue pene, non si può indicare nessun'altra divergenza dottrinale reale tra l'escatologia di Macario e la cattolica, malgrado le pretese del primo in contrario. Lo vedremo in concreto.

(*continua*)

Roman Žužek

(57) DSM, II, Atene 1953, pp. 622 e 623 rispettivamente.

ARTHUR VÖÖBUS

Außerordentliche Entdeckungen im Genre der syrischen Homiliarien

Überaus merkwürdig ist es, daß mit Ausnahme einer einzigen Urkunde, die Homiliarien, die in den Bibliotheken des Westens ihr Heim gefunden haben, und die bisher bekannt gewesen sind(1), viel zu wünschen übrig lassen und können uns leider daher keine Vorstellung über den wirklichen Reichtum dieser Quellenschriften vermitteln. Hs. Berl. Sach. 220(2) ist ein Konvolutum, welches von dem einst sehr umfangreichen Pergamentband noch übriggeblieben ist. Der ursprüngliche Gesamtbestand des Exemplars läßt sich ungefähr auf anderthalb hundert Mēmrē berechnen. Als ein Homiliar, das im 8. oder 9. Jh. geschrieben worden ist(3), repräsentiert es einen wichtigen Exponenten der Anfangszeit der syrischen Homiliarien. Wie soviele andere Handschriften ist auch diese einen Leidensweg gegangen. Sie muß einem Feuer ausgesetzt worden sein, so wie es viele angebrannte Ränder zeigen. Nur sind wenige Homilien erhalten geblieben. Größere und auch kleinere Teile sind von den Homilien verloren gegangen. Ausserdem sind noch viele Folioblätter durch Schmutz und Feuchtigkeit beschädigt worden.

Gleichfalls erscheinen auch nur Bruchstücke und zwar teilweise sehr ordnungslose Überreste in Hs. Vat. syr. 368(4). Dieser Pergamentband ist eine Sammlung von 60 Homilien. Diese Urkunde steht an Alter nur wenig den Berliner Bruchstücken nach. Sie scheint aus dem 8. Jh. zu stammen.

Auch Hs. Vat. syr. 369(5) ist eine Urkunde, die einen Leidensweg hinter sich hat. Dieser Pergamentband ist eine Sammlung von 56 Homilien und ist ein byzantinisches Homiliar im syrischen Kleide. Diese Urkunde, die aus Maipherqaṭ stammt, stellt eine sehr altertümliche Stufe in der Entwicklung

(1) A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten. Eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit*, Paderborn 1910, S. 59 f.

(2) E. Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften*, Berlin 1899, I, S. 113 ff.

(3) A.a.O., S. 121.

(4) A. Mai, *Codices Chaldaici sive Syriaci*, in *Scriptorum Veterum Nova Collectio* V, Romae 1931, S. 42 f.

(5) A.a.O., S. 43 f.

OCP 53 (1987) 185-191

der jakobitischen Homiliarien dar. Nach Mai soll sie aus dem 7. Jh. herstammen. Doch gibt es Gründe, sie in das 9. Jh. zu setzen(6). Was hier noch in Betracht kommt, ist eine bescheidene Auswahl von 16 Mēmrē aus dem Bestande desselben Homiliartypus in Hs. Br. Mus. Add. 14,725(7). Diese Urkunde ist ein Papierband, deren Ursprung in das 10. Jh. reicht. Auch dieser Kodex hat gelitten. Seine Folioblätter sind teils zerrissen und teils beschmiert. Das Ende der Urkunde ist verschollen.

Das einzige große Homiliar, das in dem Westen bekannt war, ist Hs. Br. Mus. Add. 12,165(8). Dieses Homiliar enthält eine Sammlung von Texten, bestimmt für das ganze kirchliche Jahr. Ursprünglich umfaßte es insgesamt 113 Nummern. Leider ist nicht alles erhalten geblieben. Am Anfang sind gleich drei von den 41 Blattlagen verlorengegangen. Außerdem hat der Kodex Lücken, weil einige Folioblätter ausgefallen sind, und sogar auch eine Blattlage im Körper der Handschrift ist verschollen. Glücklicherweise sind wir aber über das Alter und den Ort der Herstellung dieser wichtigen Urkunde unterrichtet. Das Schicksal ist dem Ende der Handschrift günstig gewesen. Dadurch ist auch der Kolophon(9) uns erhalten geblieben(10). Dieser berichtet uns, daß ein Ṣalībā den Kodex am 28. Ḥzīrān 1326 A. Gr., d.h. am 28. Juni im Jahre 1015 vollendet hat(11).

Nach einem unermüdlichen Suchen(12) und Forschen dürfen wir berichten, daß zwei sehr wertvolle Urkunden in unseren Besitz gekommen sind, solche die man bisher noch nicht gesehen hat. Hs. Dam. Patr. 12/20(13), die aus den reichen Beständen der Handschriften(14) des berühmten Mār Ḥananjā- oder Za'farān-Klosters(15) kommt, ist ein Riesenband(16) auf Pergament. Auch künstlerisch ist der Band vorbildlich ausgestattet: die Esṭrangelā-Schrift ist sehr schön geschrieben und der Text der Homilien, geschrieben in zwei Spalten, ist mit anmutigen Ornamenten versehen. Der Kodex, mit dem Titel

(6) J. M. Sauget, *Deux homéliaries syriaques de la Bibliothèque Vaticane*, OCP XXVII (1961), S. 397.

(7) W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum II*, London 1871, S. 827 f.

(8) A.a.O., S. 842 ff.

(9) Fol. 355 a.

(10) Wright, *Catalogue II*, S. 850 f.

(11) Er soll die Arbeit auf Kosten des Athanasios, des Bischofs von Ḥisn Peṭros (Ḥisn Kēphā?) durchgeführt haben.

(12) A. Vööbus, *On the Pathways of the Syrian Orient in Pursuit of Manuscript Treasures*, in: *The Professor Arthur Vööbus Collection of Syriac Manuscripts on Film and the Institute of Syriac Manuscript Studies*, Chicago 1986, S. 2 ff.

(13) Die Handschrift befindet sich jetzt in der Handschriftensammlung des Patriarchats der syrisch-orthodoxen Kirche in Damaskus.

(14) A. Vööbus, *Syriac Manuscripts from the Treasure House of the Monastery of Mār Ḥanānyā or Deir Za'farān* (im Druck).

(15) Über die Geschichte dieses Klosters, siehe A. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen I. Ein Beitrag zur Quellenkunde*, Bd. I: *Westsyrische Originalurkunden* 1,A-1,B, Louvain 1970 = CSCO Subsidia XXXV, XXXVIII, S. 113 ff., 375 ff.

(16) 40 × 28 cm. Die Handschrift hat 52 Lagen mit 502 Folioblättern.

"Das Buch der *tūrgāmē* der orthodoxen Lehrer für den Kreis des (liturgischen) Jahres", enthält einen sehr umfangreichen Korpus, den man bisher noch nicht gesehen hat. In der jetzigen Gestalt enthält das Homiliar von der vollen Sammlung Mēmrā Nr. 4 bis zu Nr. 135. Die drei ersten sind verlorengegangen[17]. Auch sonst noch findet man einige Lücken, wo Folioblätter ausgefallen sind. Der Band umfaßt eine Sammlung von Homilien von den Koryphäen der byzantinischen Kirche. Auch sehr kostbare Urkunden, die uns bisher unbekannt geblieben waren, haben hier ihre Unterkunft gefunden. Was in dieser fast ausschließlich griechischen Sammlung an einheimischen Stücken Eingang gefunden hat, sind vier Mēmrē[18] von Ja'qōb von Serūg[19] und ein Mēmrā[20] von Ja'qōb von Edessa[21].

Über das Alter dieses Riesenbandes sind wir glücklicherweise unterrichtet. Laut des Kolophons[22] wurde der Kodex im Jahre 1000 verfertigt: "Geschrieben wurde er in dem Kloster des Mār Sargīs und Bakchos, genannt Sargisēh, im Jahre 1312 in dem Monat *Tešrī ḥrājā* beim Vollmond, am Tage der Vorbereitung, gegen Mittag; in den Tagen des Mār Athanasios[23] und Mār Philotheos und Mār Iwannīs, des Metropoliten von Melitene und unseren. Geschrieben und verglichen wurde der Kodex mit einem Kodex von Rabban Mār Jōḥannān – dessen Leben Gott behüten möge! – bekannt als der Schüler von Maron – möge seine Seele Ruhe finden! – durch den elenden und Sünder Abraham, auch durch den heiligen Mār Philoxenos, den Bischof von Laqabīn".

Zu unserer großen Überraschung geriet noch eine zweite, sehr ähnliche und ebenso kostbare Urkunde in unsere Hände. Es handelt sich um Hs. Dam. Patr. 12/19, ebenfalls aus den Beständen der Handschriftensammlungen des berühmten Mār Ḥanānjā- oder Za'farān-Klosters[24]. Auch diese Handschrift, ein Riesenband auf Pergament, ist im Großformat[25] und imponie-

[17] Die Handschrift beginnt mit Lage 2, von der nur ein Teil erhalten geblieben ist.

[18] Mēmrē Nr. 32, 45, 60 und 80.

[19] A. Vööbus, *Handschriftliche Überlieferung der Mēmrē-Dichtung des Ja'qōb von Serūg I: Sammlungen*, Louvain 1973, S. 96 f.; II: *Der Bestand*, S. 46 = CSCO Subsidia XXXIX-XL.

[20] Mēmrā Nr. 97.

[21] Über die Myronweihe. Es ist sehr auffallend, daß die Wahl für solche Zwecke gerade auf Ja'qōb von Edessa gefallen ist. Ja'qōb war nicht bekannt durch sein literarisches Schaffen auf diesem Gebiet. Siehe A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 249 ff.

[22] Lage 52, Fol. 8 a.

[23] Über Athanasios V (986-1003), siehe *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, éd. J. B. Chabot, Paris 1910, III, S. 467, IV, S. 761. Vgl. E. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum jacobitarum*, Parisiis 1713, S. 403.

[24] Vööbus, *Syriac Manuscripts from the Treasury House of the Monastery of Mār Ḥanānyā or Deir Za'farān* (im Druck).

[25] 39 × 27 cm.

rend in ihrem Umfang(26). Der Text ist in zwei Spalten eingeteilt. Ausgeführt ist die Handschrift in einer klaren und schönen Schrift. Der Anfang des Bandes ist auch künstlerisch mit anmutigen Ornamentierungen geschmückt(27). Dieser Riesenband trägt die folgende Überschrift: "Ein Band (πινακίδιον) der festlichen Mēmrē der Väter für den ganzen jährlichen (liturgischen) Kreis". Dieser ist ein Homiliar, welches einem ein riesiges Material darbietet. Insgesamt enthält es 118 Mēmrē. Ausschlaggebend für die ganze Sammlung ist der griechische Charakter. Was von einheimischen Texten hier aufgenommen worden ist, ist allein nur ein Bruchteil. Auch hier ist ein Zyklus von 5 Mēmrē(28) von Ja'qōb von Serūg(29) aufgenommen und in das System des liturgischen Jahres eingebettet worden. Außer den Mēmrē von Ja'qōb von Serūg hat nur ein einziges Stück einheimischer Herkunft hier Eingang gefunden, nämlich derselbe Mēmrā von Ja'qōb von Edessa(30). Der Kodex hat etwas gelitten. Der Anfang fehlt ganz(31), und es sind auch einige Lücken vorhanden. Ebenso ist auch das Ende der Handschrift verlorengegangen(32).

Leider hat die Handschrift keine direkte Nachricht über ihr Alter und ihre Herkunft aufbewahrt. Zusammen mit dem Schluß ist auch der Kolophon verlorengegangen. Den paläographischen Merkmalen nach dürfte die Handschrift in das 11. Jh. gehören. Sie scheint nur etwas jünger zu sein, als die eben besprochene Handschrift.

Die nächstliegende Aufgabe ist jetzt, etwas über die Bedeutung der neuen Homiliarien zu sagen. Sie wird einem sofort klar, wenn man ihr Profil näher ansieht. Ein Vergleich mit den neuen Urkunden zeigt uns, daß die bisher größte Urkunde in Hs. Br. Mus. Add. 12,165 eine jüngere Stufe in der Entwicklung der Homiliarien darstellt. Die Gründe für ein solches Urteil sind zwingend. Sobald das Genre der Homiliarien aus dem Bereich der byzantinischen liturgischen Überlieferungen in den syrischen übernommen wurde, blieb eine Entwicklung der Anpassung und Umformung unvermeidlich: ursprünglich griechische Bestandteile wurden allmählich durch entsprechende einheimische Schriften ersetzt. In dieser Hinsicht entfaltet das Homiliar in London eine Entwicklung des Prozeßes in der Geschichte der westsyrischen Homilienbücher, nämlich ihre fortgeschrittene Phase. Das sich stets vermehrende Eindringen der einheimischen Überlieferungen in das System der in Byzanz ausgebildeten homiletischen Handbücher ist handgreiflich. Mehr und mehr wurden syrische Mēmrē der griechischen Vorlage angehängt – eine Tendenz, die die Geschichte dieses Genres charakterisiert. Von Ja'qōb von Serūg sind in dem Londoner Homiliar sogar 48 Mēmrē aufgenommen worden(33). In Bezug

(26) Die Handschrift hat 37 Lagen.

(27) Die Ornamentierung ist nur bis Mēmrā Nr. 16 ausgeführt worden.

(28) Mēmrē Nr. 29, 42, 58, 78 und 98.

(29) Vööbus, *Handschriftliche Überlieferung I*, S. 99 f., II, S. 46.

(30) Mēmrā Nr. 94.

(31) Der erste Mēmrā ist verlorengegangen.

(32) Der Kodex endet mit Lage 37, von der nur 2 Folioblätter erhalten geblieben sind.

(33) Vööbus, *Handschriftliche Überlieferung I*, S. 102 f., II, S. 46 ff.

auf den Fortschritt in dem stets wachsenden Einströmen des literarischen Erbes von Ja'qōb von Serūg in die Homiliarien, erscheint diese Urkunde als der beste Exponent. Wenn man noch 'Aphrēm, Ja'qōb von Edessa und Georg den Araberbischof(34) hinzurechnet, von denen je ein Mēmrā aufgenommen worden ist, dann macht der einheimische Teil der Mēmrē beinahe die Hälfte des Inhalts aus. Dagegen enthält Hs. Dam. 12/20 nur 4 Mēmrē von Ja'qōb von Serūg(35). Was in dieser fast ausschließlich griechischen Sammlung noch an einheimischen Stücken Eingang gefunden hat, ist nur ein Mēmrā von Ja'qōb von Edessa(36). Das andere Homiliar in Hs. Dam. 12/19 kann unsere Untersuchung noch eine Strecke weiter führen. Hier ist der Zyklus von Mēmrē des Ja'qōb von Serūg nur etwas gewachsen: hier sind 5 Mēmrē aufgenommen worden(37). Hinzu kommt noch derselbe Mēmrā von Ja'qōb von Edessa(38). Wie diese Feststellungen zeigen, entfaltet sich in den beiden neuen Riesenbänden eine viel ältere Schicht in der geschichtlichen Entwicklung der Homiliarien.

Weil wir eine viel ältere Schicht in der Entwicklungsgeschichte aufgedeckt haben, müssen wir uns jetzt auf weitere Überraschungen vorbereiten. Da in dem Homiliar in dem Britischen Museum viel griechisches Material ausgeschlossen worden ist, um Raum für einheimische Mēmrē zu bereiten, werden wir in beiden Riesenbänden mit wertvollen griechischen Urkunden beschenkt, die durch ihre liturgische Benutzung der Wissenschaft erhalten geblieben sind. Vor allem erscheinen die Homilien von Severus von Antiochien in großer Anzahl. Weil von seinen Homilien in dem Londoner Homiliar nur eine einzige stehengeblieben ist(39), tauchen in Hs. Dam. 12/20 sogar 22 Homilien auf(40). Hs. Dam. 12/19 weist 15 Homilien von Severus auf(41). Ebenso lehrreich ist die Stellung der Homilien von Johannes Chrysostomus. Das Homiliar in London weist 31 Homilien auf. Die Zahlen der Homilien von Johannes Chrysostomus in den neuen Riesenbänden sind 59 und 56 respektive. Wir ersehen, daß in den ältesten Homiliarien zahlenmäßig die Homilien von Johannes Chrysostomus und Severus von Antiochien überwiegend waren und in dem System eine wichtige Schlüsselstellung einnahmen. Ähnlich auch ist die Lage in den Schriften von Kyrill von Alexandrien. Das Homiliar in London hat nur 8 Stücke(42) behalten. Dagegen entfalten die neuen Riesenbände

(34) WRIGHT, *Catalogue II*, S. 842 ff.

(35) Siehe Anmerkung 18.

(36) Siehe Anmerkung 20.

(37) Siehe Anmerkung 28.

(38) Siehe Anmerkung 30.

(39) Mēmrā Nr. 6.

(40) VÖÖBUS, *Syriac Manuscripts from the Treasure House of the Monastery of Mār Ḥanānyā or Deir Za'farān* (im Druck).

(41) A.a.O. Cf. J. M. SAUGET, *Une découverte inésperée*, in: *A Tribute to Arthur Vööbus: Studies in Early Christian Literature and Its Environment, Primarily in the Syrian East*, ed. by R. H. FISCHER, Chicago 1977, S. 55 ff.

(42) WRIGHT, *Catalogue II*, S. 843 ff.

18 und 15 (43) respektive (44). In derselben Weise auch von den Schriften von Basilius von Cäsarea, Gregorius von Nazianz, Gregorius von Nyssa und Proclus ist mehr erhalten worden. Der Gewinn für die patristische Literatur und ihre Textgeschichte ist sehr willkommen, da diese Urkunden von solchen alten Quellen fließen.

Eine gründliche Durchprüfung der erschlossenen Materialien muß späteren Studien vorbehalten werden. Doch kann schon hier etwas von den Reichtümern angeführt werden. Wie uns eine Nachprüfung des patristischen Materials zeigt, gibt es hier eine Reihe von Schriften, deren textliche Überlieferung unbefriedigend oder schlecht bezeugt war, jetzt aber neue Zeugen aufweisen. Die Biographie von Severus dient als lehrreiches Beispiel. Diese Biographie (45) war nur in einer einzigen Handschrift erhalten (46), herausgegeben von M. A. Kugener (47). Glücklicherweise erscheint die Biographie in beiden Riesenbänden (48). Dieser Beitrag ist von großer Wichtigkeit, besonders deswegen, weil jene als einzige für die Lebensgeschichte des Severus bisher in Betracht gezogen werden konnte. Wenn man dazu noch bedenkt, daß seit 1899, als Sachau die Existenz dieser Biographie bekannt machte, überhaupt nichts entdeckt worden ist, dann darf es gewiß als ein wichtiges Ereignis betrachtet werden, wenn man zwei alte, wertvolle und gut erhaltene Zeugen auf Pergament vorführen kann. Gerade noch rechtzeitig konnten wir diese ältere Biographie des Severus erhaschen, bevor sie im Zuge der Neuerung und Umgestaltung der Homiliarien durch eine einheimische Biographie des Severus (49) ersetzt werden konnte.

Besonders muß es hier noch erwähnt werden, daß die Partien aus dem Lukas-Kommentar des Kyrill von Alexandrien sich in einer ähnlichen Lage befinden. Durch diese Riesenbände erhalten sie sehr erwünschenswerte Belege.

Damit ist aber das Maß der Überraschungen immer noch nicht voll. Diese Riesenbände bringen sogar Schriften, die vollkommen unbekannt waren. Bisher völlig unbekannte Urkunden wurden aus der Vergessenheit geret-

(43) A. Vööbus, *Discoveries of Great Import on the Commentary on Luke by Cyril of Alexandria: The Emergence of New Manuscript Sources for the Syriac Version*, Stockholm 1973, S. 1 ff. = Papers of the Estonian Theologieal Society in Exile XXIV.

(44) J. M. Sauget, *Nouvelles homélies du commentaire sur l'Évangile de S. Luc de Cyrille d'Alexandre dans leur traduction syriaque*, in *Symposium Syriacum 1972*, (= OCA 197) Romae 1974, S. 439-456.

(45) Verfaßt von Jōḥannān, Abt des Klosters von Bēt Aphtūnjā.

(46) Hs. Berl. Sach. 321, Fol. 135 a-147 b; vgl. Sachau, *Verzeichnis* I, S. 98.

(47) *Vie de Sévère par Jean, supérieur du monastère de Bēth-Aphtonia*, Patrologia Orientalis II, 3, Paris 1904.

(48) In. Hs. Dam. 12/20 als Mēmrā Nr. 37; hier ist die Biographie anonym angeführt. In Hs. Dam. 12/19 erscheint sie als Mēmrā Nr. 35.

(49) A. Vööbus, *Découverte d'un mēmrā de Gīwargī, évêque des Arabes, sur Sévère d'Antioche, Le Muséon* LXXXIV (1971), S. 433 ff.

tet und zwar nur dadurch, daß die in diesem Genus Unterkunft gefunden haben und auf solche Weise erhalten worden sind.' Es sind Urkunden, die sonst völlig verlorengegangen wären. Ihr Schicksal war aber auch in diesem Bereich schwankend. Quellenschriften, die ursprünglich in den Homiliarien aufgenommen worden waren, sind später wieder verschwunden oder durch andere ersetzt worden. Glücklicherweise haben beide Riesenbände eine Reihe von solchen Raritäten aufbewahrt. Besonders erfreuchlich ist es, daß wir hier eine Reihe von Texten aus dem alten verlorengegangenen Kommentar über das Lukasevangelium des Kyrills von Alexandrien entdecken konnten(50). Die neuen Quellen sind eine große Überraschung für uns besonders weil wir keine Hoffnung hatten sie je zu entdecken. In der Tat, diese Urkunden sind eine sehr wertvolle Schatzkammer von sehr kostbaren Quellenschriften, die sonst spurlos verschwunden wären. Daß soviele sehr kostbare Schriften aus der Vergessenheit gerettet worden sind, ist fast unglaublich.

Hs. Dam. 12/20 hat noch eine andere Seltenheit aufbewahrt, die schon in Hs. Dam. 12/19 nicht mehr zu finden ist. Diese Homilie trägt die Überschrift: "Der selige Theodulos Presbyter, über den hl. Märtyrer Gīwargīs"(51). Eine solche Schrift is völlig unbekannt. Ein Presbyter Theodulos in Cölesyrien war auf dem Gebiet der biblischen Theologie schriftstellerisch bekannt(52). Laut 'Abdīšō' war dieser Theodulos ein Schüler Theodors von Mopsvestia(53). Die Frage ob man es hier mit demselben Theodulos zu tun hat, muß leider unbewantwortet bleiben.

Unsere Kenntnis von dem, was das Genre der Homiliarien tatsächlich enthält, ist auf überraschende Weise bereichert worden. Einerseits entdecken wir nun wie bescheiden doch die uns im Westen zur Verfügung stehenden Urkunden in dieser Hinsicht eigentlich sind, und anderseits wieder welche Fülle von Überraschungen die bisher unbekannten Urkunden im Orient enthalten. Die neuerschlossenen Homiliarien sind als eine erstklassige Fundgrube von überraschenden Entdeckungen anzusehen. In der Tat übertrifft das Ergebnis der Erforschung alle Erwartungen. Funde wie diese dürfen wir mit tiefer Genugtuung begrüßen.

230 South Euclid Avenue,
Oak Park, Illinois 60302 - USA

Arthur VÖÖBUS

(50) VÖÖBUS, *Discoveries of Great Import*, S. 29 ff.

(51) Mēmrā Nr. 130.

(52) GENNADIUS, *De viris illustribus XCI*, ed. W. HERDING, Lipsiae 1879, S. 109.

(53) 'ABDĪŠŌ', *Catalogus librorum omnium ecclesiasticorum*, in: J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis* III, 1, Romae 1728, S. 37.

KHALIL SAMIR S.J.

L'ère de l'Incarnation dans les manuscrits arabes melkites du 11e au 14e siècle

---

L'ère de l'Incarnation a-t-elle été utilisée par les copistes (ou les auteurs) arabes, notamment à l'époque ancienne? On aurait tendance à répondre négativement à la question. Cependant, comme le savent ceux qui ont l'expérience des manuscrits, elle n'est pas totalement absente, même si elle est assez rarement attestée.

1. POSITION DU PROBLEME(1)

Si donc la réponse est positive, alors surgissent un certain nombre de questions, à savoir:

1. Est-elle utilisée à toutes les époques, ou seulement à une époque déterminée?
2. Est-elle utilisée par toutes les communautés chrétiennes d'Orient, ou seulement par l'une ou l'autre?
3. Est-elle utilisée partout en Orient, ou seulement dans quelques régions?
4. A quoi correspond cette ère, par rapport à notre Anno Domini?

Pour répondre à ces questions, il faudrait faire patiemment le dépouillement et le classement systématique de tous les colophons de manuscrits arabes chrétiens. Cette tâche est actuellement impossible. Cependant, nous avons commencé à l'entreprendre pour les manuscrits du Sinaï, grâce au catalogue raisonné établi par le professeur Aziz S. Atiya et publié par son disciple le prof. Joseph N. Youssef(2), et l'avons étendue à d'autres fonds quoique d'une manière non systématique.

(1) Abréviations particulières utilisées dans l'article:

- ATIYA/YOUSSEF = Aziz S. ATIYA, *Catalogue raisonné of the Mount Sinai Arabic Manuscripts*... translated into Arabic by Joseph N. YOUSSEF, vol. I (Alexandrie: Al-Maaref Establishment, 1970); l'ouvrage est en arabe.
- CACHIA = *Eutychius of Alexandria, The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*, edited by Pierre CACHIA, I et II, coll. CSCO 192 et 209 (Louvain 1960-1961).

(2) Cf. ATIYA/YOUSSEF.

OCP 53 (1987) 193-201

Nous avons limité aussi notre enquête à la période allant du 8[e] au 16[e] siècle, c'est-à-dire avant l'arrivée des missionnaires occidentaux en Orient. En effet, à partir du 17[e] siècle, les données du problème sont modifiées, et il faudra consacrer à cette période une autre étude.

Après plus de 20 ans de fréquentation assidue des manuscrits arabes chrétiens, nous croyons pouvoir affirmer que, jusqu'à présent, nous n'avons rencontré la datation au moyen de l'ère de l'Incarnation (avant le 17[e] siècle) que chez des copistes melkites, et seulement entre le 11[e] et le 14[e] siècle. Ainsi fournissons-nous une réponse préliminaire aux deux premières questions posées. Il est clair que cette double conclusion pourra être modifiée par une enquête plus vaste.

Afin de permettre le progrès de cette recherche, nous donnons ici le fruit de notre première enquête. Ce faisant, nous pourrons avancer une hypothèse concernant la troisième question, et surtout répondre de manière décisive à la quatrième question, la plus importante au plan pratique, celle qui permet de dater les manuscrits avec précision.

2. INVENTAIRE DES MANUSCRITS DATÉS SELON L'ÈRE DE L'INCARNATION

Jusqu'à ce jour, nous avons rencontré 8 manuscrits datés selon l'ère de l'Incarnation, dus à six copistes différents. Dans la plupart des cas, ces manuscrits sont datés aussi suivant d'autres systèmes de datation, en particulier l'ère hégirienne. Par là, nous pourrons calculer avec précision l'ère de l'Incarnation utilisée par ces copistes.

Voici donc la liste des huit manuscrits en question, classés selon l'ordre chronologique.

1. Sinaï arabe NF papier 51

Le Sinaï arabe NF papier 51 a été transcrit à Damas au mois de Ḏū 'l-Qa'dah 407 des Arabes (=avril 1017 A.D.) correspondant à l'année 1025 de Notre-Seigneur Lumière du monde, par Ṣāliḥ Ibn Sa'īd. Voici le colophon, reproduit par Meimaris(3):

كان الفراغ منه بدمشق ، في الصوم المبارك الطاهر ، في
ذو (sic) القعدة من سنة سبع والاربعماية للعرب ، الموافق سنة ألف
وخمسة وعشرين سنة لسيدنا نور العالم . [...] . وكتبه الخاطي
المتمرد صلح بن سعيد .

(3) Cf. Yanni Meimaris, *Katalūğ al-maḫṭūṭāt al-'arabiyyah al-muktašafah ḥadīṯan bi-dayr Sant Kātarīn al-muqaddas bi-Ṭūr Sīnā'* (Athènes 1985), p. 55 et note 65. Voir notre compte rendu dans OCP, 1986, 441-444.

«L'achèvement de cette [copie] eut lieu à Damas, durant le carême béni et pur, au [mois de] Ḏū 'l-Qa'dah de l'année 407 des Arabes, qui correspond à l'année 1025 de Notre-Seigneur, la lumière du monde. [. . .]. L'a écrit le pécheur rebelle, Ṣāliḥ Ibn Sa'īd».

2. Vatican arabe 491

Le Vatican arabe 491, qui contient le *Kitāb al-Burhān* du Pseudo-Eutychius d'Alexandrie, a été transcrit par un certain Georges le Grammairien, comme cela est dit dans une souscription en grec à la fin de la 2e partie(4). On y trouve deux colophons arabes: le premier (après le § 400)(5) est du jeudi 2 Tišrīn II de l'année 1243 de l'Incarnation (*li-'l-taǧassud al-ilāhī, li-ḏikrih al-suǧūd wa-'l-ikrām*); le second (après le § 504)(6) est du vendredi 17 Tišrīn II de l'année 1243 de l'Incarnation (*li-'l-taǧassud al-ilāhī, li-ḏikrih al-suǧūd wa-'l-ikrām*).

L'éditeur du texte, Pierre Cachia, interprète ces deux dates comme correspondant au 2 et 17 novembre 1243(7), sans remarquer que ces dates ne correspondent pas à jeudi et vendredi, mais bien à lundi et mardi.

De son côté, Michel Breydy «corrige» cette date en y ajoutant 8, ce qui donne 1251 A.D.(8); il suit probablement ici l'opinion de Georg Graf, qui écrivait: «J. 1243 der Menschwerdung = 1251»(9). Les dates correspondent effectivement à jeudi et vendredi; mais cela est pure coïncidence.

En réalité, comme nous le montrerons en conclusion, grâce aux manuscrits contenant des concordances avec d'autres calendriers, il faut ici retrancher 9, ce qui donne 1234. Les 2 et 17 novembre 1234 tombent effectivement un jeudi et un vendredi.

3. Vatican arabe 645

Le Vatican arabe 645 est un manuscrit de 58 folios, contenant deux textes.

Le premier (fol. 1r-8r)(10) n'est que la suite du Vatican arabe 491, écrit par le même copiste(11). Le colophon nous apprend qu'il acheva ce manuscrit le vendredi 23 Tišrīn II (= novembre) de l'année 1243 de l'Incarnation(12). Pierre Cachia interprète cette date comme correspondant au 23 novembre

(4) Cf. Cachia II, p. 67.
(5) Cf. Cachia I, p. 216.
(6) Cf. Cachia II, p. 67.
(7) Cf. Cachia I, p. II.
(8) Cf. Michel Breydy, *Études sur Sa'īd Ibn Baṭrīq et ses sources*, coll. CSCO 450, Louvain 1983, p. 88.
(9) Cf. GCAL II (1947), p. 38, § 4.
(10) Pierre Cachia appelle ces folios «184-192», sans donner d'explication. Cf. Cachia I, p. II.
(11) Cf. Cachia I, p. II.
(12) Cf. Cachia II, p. 134.

1243 (11), qui tombe un lundi ct non pas un vendredi. Michel BREYDY([13]) corrige l'année en 1251, qui tombe un jeudi.

Le deuxième (fol. 9v-58v) contient les Entrctiens d'Elie de Nisibc avec lc vizir Abū 'l-Qāsim Ibn 'Alī al-Maġribī, copié sur le manuscrii transcrit par Anbā Théophilos métropolite dc Damas([14]). Notre copiste Gcorges l'acheva le vendredi 25 Āb 1242 de l'Incarnation, comme il le dit au colophon du fol. 58v:

كان الفراغ من نسخها يوم الجمعة الخامس والعشرين من شهر آب سنة الف ومايتي اثنين واربعين للتجسد الالهي ، لذكره السجود والاكرام (14).

«L'achèvement de la transcription de cette [copie] eut lieu le vendredi 25 du mois d'Āb [août] de l'annće 1242 de l'Incarnation divine, à sa mémoire adoration et vénération».

La première date devrait correspondrc au 23 novembre 1234, qui tombe cependant un jeudi et non pas un vendredi. Quant à la seconde, elle devrait correspondre au 25 août 1234, qui tombe effectivement un vendredi; et non pas à l'année 1242, comme l'indique Graf([16]).

4. Sinaï arabe 145

Le Sinaï arabe 145 est un commentaire des évangilcs, transcrit par Nuṣayr Ibn Niqūlā Ibn al-Qass Ṣāliḥ al-Maqdisī, le lundi 16 Tišrīn II de l'année 1285 de l'Incarnation (*li-'l-taǧassud al-ilāhī li-ḏikrih al-suǧūd ilā 'l-abad*), correspondant au 7 Ǧumādā I de l'année 675 de l'Hégire (= 17 octobre 1276, qui tombe cependant un samedi!).

Voici le colophon, tel qu'il est fourni par Aziz S. Atiya([17]):

نجزت المقالات المباركة ، بعون الله وتاييده (17) وارشاده ، في يوم الاثنين السادس عشر من تشرين الثاني ، سنة الف ومايتي

([13]) Cf. BREYDY (voir note 7), p. 88.

([14]) Joseph Simon ASSEMANI a mal interprété cc colophon, dans son cataloguc des manuscrits arabes de la Bibliothèque Vaticane publić par Angelo MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, IV (Rome 1831), p. 578. Il ćcrit: «Eliac vero disputatio, feria sexta, die 25. augusti, anno incarnationis 1242, a Theophilo metropolita damasceno, qui et praccedentcm Athanasii librum [= *Kitāb al-Burhān*] exaravit; quemadmodum ipse in calce adnotat».

([15]) Les trois dcrniers mots ont été rajoutés de la même main, en plus petits caractères.

([16]) Cf. GCAL II (1947), p. 180, § 3.

([17]) ATIYA/YOUSSEF, p. 275-276.

وخمسة وثمانين سنة للتجسد الالاهي ، لذكره [18] السجود الى الابد امين ، الموافق لسابع شهر جمادى الاول سنة خمسة وسبعين وستماية للهجرة • كتبه العبد الفقير الى رحمة ربه نصير ابن نقولا ابن القس صالح المقدسي ...

«Sont terminés les traités bénis, avec l'aide de Dieu, son soutien et sa guidance, le lundi 16 du [mois de] Tišrīn al-Ṯānī [novembre] de l'année 1285 de l'Incarnation divine, à sa mémoire l'adoration pour l'éternité, amen, qui correspond au 7 du mois de Ǧumādā al-Awwal de l'année 675 de l'hégire. L'a écrit le serviteur, nécessiteux de la miséricorde de son Maître, Nuṣayr Ibn Niqūlā Ibn al-Qass Ṣāliḥ al-Maqdisī».

L'auteur du catalogue avait correctement interprété l'année, à savoir 1276, comme nous le montrerons.

Mgr Joseph NASRALLAH interprète la date comme étant le 16 octobre (comme s'il y avait Tišrīn I) 1285, qui tombe d'ailleurs un mardi et non pas un lundi. Il ajoutait en note: «Par ailleurs, la concordance avec l'année de l'Hégire (ğumādā Ier 675) n'est pas exacte»[19].

En réalité, la date correcte est le 16 novembre 1276, comme cela est indiqué par les mois syriaques, qui tombe effectivement un lundi. Il suffit de corriger le mois arabe en Ǧumādā II, pour avoir la correspondance parfaite.

5. Sinaï arabe 244

Le Sinaï arabe 244 contient un lectionnaire transcrit par le même Nuṣayr[20] Ibn Niqūlā al-Maqdisī, le jeudi 5 Nīsān 1286 de l'Incarnation, correspondant au mois de Ḏū 'l-Ḥiğğah 670 de l'Hégire.

Ces dates sont inconciliables.

Aziz Atiya, se basant toujours sur l'ère de l'Hégire, date le manuscrit de l'année 1272[21].

En revanche, Mgr Nasrallah, se basant toujours sur l'ère chrétienne, date le manuscrit du 5 avril 1286, qui tombe un vendredi et non pas un jeudi. Il précise en note: «Même erreur que dans le codex précédent dans lequel 1286 équivaut à 685 et non à 670»[22].

Ici, comme pour le manuscrit précédent, l'erreur de Mgr Nasrallah est double. Elle consiste principalement à considérer que l'ère de l'Incarnation

(18) ATIYA/YOUSSEF: لذكر (cf. aussi note 27).

(19) Cf. Joseph NASRALLAH, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du Ve au XXe siècle*, III, 2, Paris et Louvain 1981, p. 204 et note 355.

(20) Dans ATIYA/YOUSSEF, p. 466, on lit «Naṣr» au lieu de «Nuṣayr». C'est là une simple erreur typographique, comme on peut le déduire par le fait qu'à l'index des copistes n'apparaît pas Naṣr mais Nuṣayr (p. 570).

(21) ATIYA/YOUSSEF, p. 465.

(22) Cf. NASRALLAH, *ibidem*, note 356.

correspond à notre Anno Domini. En outre, l'auteur fait abstraction du jour de la semaine, alors que c'est d'ordinaire la donnée la plus sûre, étant celle qui ne nécessite pour le copiste aucun calcul.

Nous suggérons une petite correction dans chacune des deux datations, à savoir: le 5 Ayyār (au lieu de Nīsān) 1286 de l'Incarnation = 11 Ḏū 'l-Ḥiǧǧah 676 (au lieu de 670) de l'Hégire. Ces dates correspondent au 5 mai 1278, qui tombe effectivement un jeudi.

Notons que ce manuscrit a été transcrit pour le compte de (*bi-rasm*) Anbā Nufrī[23], qui n'est autre que le moine que nous rencontrons en l'année 1281 (cf. § 6), lui aussi d'origine hiérosolymitaine. Par ailleurs, le fait qu'il soit appelé ici Anbā ne signifie pas nécessairement qu'il soit évêque, mais peut désigner simplement un moine.

6. Sinaï arabe 132

Le Sinaï arabe 132 a été transcrit par le moine (*rāhib*) Nufrī al-Maqdisī (de Jérusalem) le jeudi 11 Aylūl de l'année 1290 de l'Incarnation (*li-'l-taǧassud al-ilāhī, li-ḏikrih al-suǧūd wa-'l-ikrām*), correspondant au 24 Ǧumādā I de l'année 680 des Arabes (= mercredi 10 septembre 1281) au monastère du Sinaï.

En voici le colophon, reproduit par Atiya[24]:

نجز هذا الانجيل المبارك يوم الخميس الحادي عشر من شهر
ايلول ، سنة ست [آلاف وسبعماية وتسعين ، الموافق لسنة] [25]
الف وماتين وتسعين للتجسد الالهي ، لذكره السجود والاكرام • وسني
العرب الرابع والعشرين من شهر جمادى الاول سنة ثمانية وستماية •
ايها القاري ، اذكر الحقير من بني المعمودية ، الراهب بالاسم ،
نفري المقدسي ، ناقله وكاتبه ، يذكرك السيد المسيح في ملكوته •
وذلك في دير الله المقدس طور سينا •

«Est terminé cet évangile béni, le jeudi 11 du mois d'Aylūl [septembre] de l'année 6[790, qui correspond à l'année] 1290 de l'Incarnation divine, à sa mémoire adoration et vénération, et [correspond] au 24 du mois de Ǧumādā al-Awwal de l'année 608 des Arabes. Lecteur, souviens-toi du misérable parmi les baptisés, moine [seulement] de nom, Nufrī al-Maqdisī, qui l'a traduit

(23) ATIYA/YOUSSEF, p. 466.

(24) ATIYA/YOUSSEF, p. 253.

(25) Les cinq mots entre crochets ne se trouvent pas dans le catalogue de A. S. ATIYA. Peut-être sont-ils absents du manuscrit. Nous les restituons d'après le contexte.

et écrit [=copié]; le Seigneur Christ se souvienne de toi dans son royaume! Et ce, au saint monastère de Dieu au Mont Sinaï».

Le copiste a commis une erreur d'un jour dans l'équivalence du calendrier musulman. En effet, la date correspond au 11 septembre 1281, qui tombe effectivement un jeudi.

7. Sinaï arabe 127

Le Sinaï arabe 127, transcrit par le moine melkite Būluṣ al-Miṣrī, contient un évangéliaire liturgique pour les dimanches et fêtes. Il est daté du samedi 14 Tišrīn II 6802 d'Adam (*li-abīnā Ādam*), correspond au 14 Ḏū al-Hiğğah 693 des Arabes (*sinī al-'Arab*), correspondant à l'année 1302 de l'Incarnation (*li-'l-tağassud al-ilāhī, li-ḏikrih al-suğūd wa-'l-ikrām*).

Voici ce colophon, fourni par Atiya([26]):

نحز هذا الانجيل المبارك يوم السبت عيد القدّيس فيلبّس ،
وهو الرابع عشر من تشرين الثاني ، سنة ست الف وثمنماية (؟)
واثنين لابينا آدم ، وسنة الف وثلثما[ية] واثنين للتجسد الالهي ،
لذكره (27) السجود والاكرام • وسني العرب الرابع عشر من ذي الحجة
سنة ثلثة وتسعين وستماية • ايها القارى ، اذكر الحقير في بني
المعمودية ، الراهب بالاسم ، بولص المصري ، ناقله وكاتبه ، يذكرك
السيد المسيح في ملكوة (sic) السموات •

«Est terminé cet évangile béni, le samedi fête de saint Philippe, qui est le 14 [du mois] de Tišrīn al-Ṯānī, de l'année 6802 de notre père Adam, et de l'année 1302 de l'Incarnation divine, à sa mémoire adoration et vénération, et [correspond] au 14 de Ḏū 'l-Hiğğah de l'année 693 des Arabes. Lecteur, souviens-toi du misérable parmi les baptisés, moine [seulement] de nom, Būluṣ al-Miṣrī, qui l'a traduit et écrit [=copié]; le Seigneur Christ se souvienne de toi dans le royaume des cieux».

On voit combien ce colophon est semblable au précédent, bien qu'écrit 86 ans après le précédent. Ceci montre que ces formules étaient déjà stéréotypées.

Or, la date selon l'ère d'Adam correspond au 14 novembre 1293, qui tombe effectivement un samedi. Celle selon le calendrier hégirien correspond au 5 novembre 1294, qui tombe un vendredi. Aziz Atiya a suivi comme d'ordinaire la date hégirienne et date le manuscrit de l'année 1294.

Pour notre part, nous suggérons de corriger la date de l'hégire en 13 (le 14 a été attiré par la datation précédente) Ḏū al-Hiğğah 692 (au lieu de 693) qui correspond bien au 14 novembre 1293.

([26]) Atiya/Youssef, p. 244-245.

([27]) Atiya/Youssef: لذكر (cf. aussi note 18).

8. Mingana arabe chrétien 262

Enfin, le Mingana arabe chrétien 262 (Add. 203), constitué par un unique feuillet d'un manuscrit provenant du Sinaï, porte un colophon écrit par un moine melkite(28) qui est ainsi daté: mardi 28 juillet de l'an 1388 de la divine Incarnation(29), correspondant à l'année 6888 de la Création (30).

Or, le 28 juillet 6888 de la Création, correspond à l'année 1380, qui tombe cependant un samedi et non pas un mardi.

CONCLUSIONS

En conclusion, nous reprendrons les quatre questions posées dans l'introduction, pour essayer d'y répondre.

1. Extension de ce système de datation, dans le temps et l'espace

En ce qui concerne la deuxième question, nous avons déjà dit que, avant le 17e siècle, nous n'avons pas rencontré la datation selon l'ère de l'Incarnation chez les Coptes, les Syriens orientaux, les Syriens occidentaux, ou les Maronites; mais seulement ches les Melkites.

Pour ce qui est de l'époque d'utilisation de cette ère, nous n'avons pour le moment trouvé aucune attestation de l'emploi de cette ère après l'année 1388 de l'Incarnation (soit A.D. 1380, comme nous le montrerons). Bien plus, à l'exception de la première attestation datée de 1025 de l'Incarnation, toutes les attestations sont comprises entre 1243 et 1388 de l'Incarnation.

Pour ce qui est de l'aire d'extension de cette ère, les manuscrits proviennent tous du mont Sinaï, et certains sont dus à des copistes hiérosolymitains. Nous sommes donc dans la mouvance du patriarcat de Jérusalem.

On notera enfin que tous ces textes (sauf le premier) utilisent une formule identique: *al-Taǧassud al-ilāhī, li-ḏikrihi l-suǧūd wa-al-ikrām.*

2. Équivalence avec notre ère commune

Enfin, la question essentielle est celle de l'interprétation de ces dates: quelle est l'équivalence entre l'ère de l'Incarnation et notre ère commune (A.D)?

(28) Mingana parle de «Greek monk»; dans son vocabulaire, cela correspond à notre «melkite».

(29) Mingana ne reproduit malheureusement pas le colophon, mais seulement l'expression désignant l'ère de l'Incarnation, à savoir: للتجسد الالهي الذي له السجود والاكرام . Le parallèle avec les formules des autres manuscrits suggère une correction: Mingana aura lu *allaḏi lahu* pour *li-ḏikrihi.*

(30) Cf. Alphonse MINGANA, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, III. Additional Christian Arabic and Syriac Manuscripts (Cambridge 1939), p. 58.

Pour répondre à cette question, il faut nous baser exclusivement sur les colophons fournissant des équivalences avec d'autres ères bien connues. Or, à l'exception des deux manuscrits copiés en 1243 de l'Incarnation par le scribe Georges (N° 2 et 3 de notre liste), les six autres nous fournissent l'ère de l'hégire; de plus, les deux derniers (N° 7 et 8), y ajoutent également l'ère d'Adam. Les équivalences (sauf légères distractions du copiste) concordent toutes, et peuvent se résumer dans le tableau suivant:

1.	avril	1025 Inc.	=	avril 1017 A.D.
2.	novembre	1243 Inc.	=	[novembre 1234 A.D.]
3.	novembre	1243 Inc.	=	[novembre 1234 A.D.]
4.	novembre	1285 Inc.	=	novembre 1276 A.D.
5.	mai	1286 Inc.	=	mai 1278 A.D.
6.	10 sept.	1290 Inc.	=	10 sept. 1281 A.D.
7.	novembre	1302 Inc.	=	novembre 1293 A.D.
8.	juillet	1388 Inc.	=	juillet 1380 A.D.

L'équivalence est claire: de janvier à août, il faut **retrancher** 8 années de l'ère de l'Incarnation, pour obtenir les années en A.D.; de septembre à décembre, il faut **retrancher** 9 années. C'est donc l'exact opposé de l'ère de l'Incarnation selon le comput des Éthiopiens, beaucoup plus connue que celle-ci, pour laquelle il faut **ajouter** 8 années jusqu'au 28/29 août, ou 9 années à partir du 29/30 août. Il faut donc corriger ici ce que nous disions en 1980, lors du premier congrès d'études arabes chrétiennes, dans notre exposé inaugural(31).

Ce système de datation, avec ce calcul, n'avait pas été étudié jusqu'ici. C'est ce qui explique que ces dates aient toutes été interprétées de manière erronée, soit par Assemani, soit par Graf, soit par Cachia, soit par Nasrallah, soit par Breydy, soit par nous-même.

Pontificio Istituto Orientale,
Piazza S. Maria Maggiore 7,
00185 Roma

Khalil SAMIR S.J.

(31) Cf. Khalil SAMIR, *La tradition arabe chrétienne. État de la question, problèmes et besoins*, in Khalil SAMIR (Ed.), *Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes*, coll. OCA 218 (Rome 1982), p. 19-120, ici p. 41, N° 60.

RECENSIONES

Aethiopica et Nnbica

Claude SUMNER, *The Source of African Philosophy: The Ethiopian Philosophy of Man.* (= Äthiopische Forschungen herausgegeben von E. HAMMERSCHMIDT, Band 20) Franz Steiner Verlag, Wiesbaden GMBH Stuttgart 1986, p. 154.

È un ulteriore, meritato, riconoscimento a questo canadese, arrivato la prima volta in Etiopia a 34 anni e fattosi da allora etiopico nell'anima, il trovare ospitalità nelle *Äthiopische Forschungen.*

Conosciamo già le sue eccellenti monografie su testi della filosofia etiopica, alcune delle quali abbiamo recensito in OCP 1986, 221-222, 436-437. Qui, dopo un'introduzione generale sulla dimensione verticale di quella filosofia, applicata a ciascuno dei testi, l'A. ne studia la dimensione orizzontale cioè la struttura, il ritmo e i contenuti di pensiero.

Dà quindi un'antologia in lingua inglese del *Fisiologo*, del *Libro dei Filosofi*, di *Vita e Massime di Secondo*, dei due *Trattati di Zär'a Ya'əqob e di Wäldä Həywåt*, cioè dei testi etiopici ai quali attribuisce una dimensione filosofica.

Aggiunge quindi un'appendice sulla scelta dei brani e un indice generale per favorire la consultazione della antologia.

Davvero, come lui stesso racconta a p. 15, da quando si era chiesto la prima volta nel 1962 se si potesse parlare di una filosofia etiopica, quanto strada l'A. ha percorso! Ha saputo infatti ricostruire con pazienza e con metodo, tenendo conto di tutto quanto era stato scritto da altri (salvo di B. E. Perry, *Secundus the Silent Philosopher,* 1964) e soprattutto affrontando direttamente i testi etiopici, le tappe di quella filosofia. E ne ha colto con perspicacia spirituale il peculiare *Gestalt*, consapevole come egli ha scritto poeticamente, che «in the east, all is person» (p. 18).

Congratulazione all'A. e allo Herausgeber.

V. POGGI S.J.

P. Giovanni VANTINI, *Il cristianesimo nella Nubia Antica.* (= Museum Combonianum, N. 39). Collegio delle Missioni Africane, Verona 1985, p. 334.

L'A., sacerdote della Congregazione missionaria fondata da Daniele Comboni, risiede da quasi quarant'anni nel Sudan. È arabista provetto. Fa ricer-

che archeologiche sul campo. Ha inoltre raccolto una serie di testi orientali riguardanti la Nubia. Ora, dopo aver pubblicato a livello scientifico e aver partecipato a congressi internazionali di nubiologia, egli rende accessibili i segreti di questa scienza recente, il cui fiorire fu provocato dalla evacuazione e dalla sommersione di territori della valle nilotica, tra l'Egitto e l'Etiopia.

Infatti l'impulso originario a quegli studi venne dalla costruzione della prima diga sul Nilo, all'inizio del secolo ventesimo. Ci furono allora campagne archeologiche e si addivenne alla eccellente redazione di U. Monneret de Villard, *Storia della Nubia Cristiana*, 1938.

Quando poi, in previsione della nuova diga, che avrebbe sommerso ben più larghe regioni, fu lanciato un appello perché i vari stati inviassero, nella zona da allagare, missioni archeologiche a studiare e a salvare quanto si poteva, allora gli studi nubiani ebbero un salto qualitativo.

Ecco perché quest'opera può darci oggi una ricostruita storia della cristianità nubiana. C'è infatti prima di tutto il contesto nilotico, con le popolazioni che lo abitano, le loro vicende prima della cristianizzazione, quindi la penetrazione del messaggio evangelico, il nascere e lo svilupparsi di una Chiesa locale e di regni cristiani. Con l'arrivo dell'Islam si instaura una convivenza che dura, con alterne vicende, fino al secolo XV°. Poi c'è il silenzio quanto alle manifestazioni cristiane. Di questa Chiesa scomparsa, l'archeologia ha riesumato i luoghi di culto, talvolta imponenti e affrescati, come la cattedrale di Faras, portata alla luce dalla missione archeologica polacca. È tutta una pagina di storia che viene ricuperata arricchendosi di nuove ricerche e scoperte. Infatti quest'opera costituisce un progresso rispetto a *Christianity in the Sudan*, 1981, dello stesso A.

Ci congratuliamo con l'A. e con la Casa Editrice per questo lavoro coscienzioso, corredato di fotografie, disegni, tavole cronologiche, bibliografia e indici.

Sergio Donadoni, nella premessa, si dice convinto che il libro «resterà punto di riferimento per gli studiosi» e si augura che «possa travalicare l'ambito degli specialisti».

V. Poggi S.J.

Arabica

Asterios Argyriou, *Coran et Histoire*. Extrait de la Revue ΘΕΟΛΟΓΙΑ (t. 54 (1983) 250-302; 542-567; 697-710; t. 55 (1984) 193-214; 665-704). Athènes 1984, p. 168 + tableau «La prophétologie coranique».

Il Cristianesimo non puó mancare di rispondere alla sfida che gli rivolge l'Islam. Non può accontentarsi di riconoscere valori umani universali a questa religione, come avrebbe fatto il Segretariato cattolico per le religioni non cristiane con le sue *Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans*, del 1969. Deve invece arrivare ad attribuirgli una vera partecipazione alle vie di salvezza stabilite da Dio. Per dialogare davvero con l'Islam, la

teologia cristiana deve ripensare la sua ecclesiologia e la sua concezione della storia.

A queste conclusioni (p. 149) giunge l'A., attraverso una personale pluriennale riflessione, iniziata negli anni '60 con la sua tesi dottorale su Anastasios Gordiou, continuata in vari saggi e finalmente sfociata in questa teologia della storia, già pronta nel 1974, dopo vari soggiorni in Algeria.

La concezione coranica della storia è apocalittico-centrica, in quanto l'apocalissi, o rivelazione del volere divino, ne è l'unico centro. Al contrario, la storia cristiana è cristo-centrica. In altre parole, per il Corano il centro della storia è la rivelazione, mentre per il Vangelo il centro è Cristo. Questa divergenza non spaventa l'A. Se il Corano fosse venuto prima del Vangelo, il Vangelo lo avrebbe in qualche modo integrato. Il fatto che il Corano sia venuto dopo non deve escludere un valore salvifico alla rivelazione coranica.

Ci piace rilevare come simile discorso venga da un ortodosso e sia pubblicato da una rivista teologica ortodossa. Tanto più che la Chiesa Ortodossa ha mantenuto nel passato un atteggiamento molto severo e polemico nei confronti dell'Islam.

L'A. non è però, per sua stessa confessione, né islamologo, né teologo di professione. Quel ragionamento fondato su un'ipotesi, cioè se l'Islam fosse venuto prima del Cristianesimo, oltre a portarci nel campo dei possibili, non elude il fatto che ambedue le religioni hanno comunque un loro «Absolutheitsanspruch» e si presentano come la parola definitiva di Dio all'umanità. È semmai a questo punto, proprio su questa istanza di assolutezza, che la teologia cristiana e, contemporaneamente, quella musulmana, dovrebbero riflettere, alla ricerca di una comune piattaforma di dialogo paritario. Inoltre, una partecipazione del messaggio coranico al patrimonio giudeo-cristiano, efficacemente rappresentata dalla tavola sulla profetologia coranica, non è una scoperta, né le cattoliche *Orientations*, quelle del 1969 e le aggiornate del 1981, hanno voluto rinnegarlo.

Ci auguriamo comunque che i teologi di professione, inclusi quelli del Segretariato vaticano per i non cristiani, riflettano su questo libro.

V. Poggi S.J.

Alexander Borg, *Cypriot Arabic. A historical and comparative Investigation into the phonology of the Arabic vernacular spoken by the Maronites of Kormakiti village in the Kyrenia district of North-Western Cyprus.* (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Im Auftrage der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von Ewald Wagner, XLVIII, 4) Deutsche Morgenländische Gesellschaft. Kommissionsverlag Franz Steiner Wiesbaden GMBH Stuttgart 1985, p. 204.

L'A. è maltese e la ricerca gli venne suggerita dalla pretesa dei Maroniti ciprioti di comprendere la lingua di Malta (p. VII).

Partito dunque da uno spunto emotivo, l'A. ha compiuto una lunga ricerca sull'arabo cipriota, dedicandovi in un primo tempo una dissertazione

dottorale nel 1978; quindi una *Habilitationsschrift* che ha sottoposto all'università Friedrich-Alexander di Erlangen-Nürnberg nel 1982, godendo anche del sostegno della fondazione A. von Humboldt. Benché non avesse il permesso dalle autorità turche di soggiornare nella zona di Kormakiti, prescelta per l'indagine, ebbe tuttavia frequenti contatti con emigrati provenienti da quel territorio e poté quindi raccogliere elementi linguistici dalla bocca di nativi.

Il risultato è una ragguardevole massa di dati che permettono una caratterizzazione di quella parlata, dal punto di vista fonetico (p. 11-74), verbale (p. 75-107), lessicale (p. 108-132), morfologico e sintattico (p. 133-149). L'A. dà pure una serie di testi in trascrizione fonetica e tradotti in inglese (p. 160-186) e una cartina geografica (p. 204).

Nel corso dell'approfondita indagine l'A. paragona l'arabo cipriota con altre parlate arabe locali e nella conclusione (p. 150-159) situa l'arabo cipriota nella famiglia dei dialetti arabi del Vicino Oriente. Qualunque sia la pretesa degli Arabo-ciprioti di capire il maltese, esso non appartiene dunque alla stessa famiglia dell'arabo di Malta, cioè all'area linguistica dell'Arabo dell'Africa Settentrionale. La somiglianza tra l'arabo di Cipro e quello di Malta consiste semmai nel fatto che ambedue si trovano isolati in aree linguistiche non arabe, l'uno nell'area grecofona della maggioranza dei Ciprioti e l'altro nell'area dell'italiano e dell'inglese. L'arabo cipriota è dunque un'«isola linguistica di Arabo del Vicino Oriente, risalente al Medio Evo e inserita in contesto geolinguistico non arabo» (p. 157).

L'A. acclude al lavoro una bibliografia. Non vi figurano però opere storiche sulla comunità maronita di Cipro. Come peccherebbe di omissione chi d'ora in poi trattasse dei Maroniti di Cipro senza citare questo lavoro sulla loro lingua, così l'A. di questo interessante saggio linguistico pecca di omissione escludendo dalla sua prospettiva diacronica, essenziale anche in glottologia, qualunque riferimento a opere storiche sugli arabofoni di Cipro, come quelle di Dandini, di Cirilli e di Assemrani.

V. Poggi S.J.

Rachid Haddad, *La Trinité chez les théologiens arabes (750-1050).* (= Beauchesne Religions, 15), Beauchesne, Paris 1985, p.276.

Il cuore della teologia cristiana è il trattato sul mistero trinitario. Studiare su testi editi e inediti, come la teologia araba cristiana abbia presentato questo mistero, durante tre secoli, dal 750 al 1050, è coraggiosa e ammirevole impresa.

Si tratta infatti di numerosi teologi della Chiesa melchita, della Chiesa Siro-ortodossa, della Chiesa Copto-ortodossa e della Siro-orientale, da Giovanni Damasceno, a Timoteo I°, ad Abū Qurra, ad Abū Rā'iṭa, a Nonno di Nisibi, a Yaḥyā Ibn 'Adī, a Ibn Yumm, a Ibn al-Muqaffā', a Giorgio di Mossul, a Ibn Zur'a, a Ibn Suwār, a Ibn al-Ṭayyib, a Elia di Nisibi, a Elia I°, a Ibn al-Faḍl, ecc.

Dopo una introduzione, il primo capitolo esamina come questi autori basino biblicamente e patristicamente le loro argomentazioni teologiche trinitarie. Con che frequenza ricorrano ai salmi, ai primi capitoli della Genesi, ai tre misteriosi ospiti di Abramo, al tre volte santo di Isaia 6,3, ecc. Il secondo capitolo si chiede quali siano le analogie trinitarie più spesso invocate, per esempio, dei nomi di tre luoghi dove scorre la stessa acqua; di radice, albero e frutto; di mela, profumo e sapore; di sole, luce e calore; di fiamma, luce e fuoco; delle tre falangi dello stesso dito; di Adamo, Eva e Abele; di volto e immagine nello specchio; di anima, spirito e corpo; di anima, intelligenza e parola; di intelligenza (*'aql*), Verbo (*Kalimah*) e Spirito (*rūḥ*) ecc.

Il terzo capitolo esamina i concetti filosofici, di cui la teologia trinitaria araba fa maggior uso: di sostanza, opposta ad accidente; di natura, di ipostasi e di persona. Per il Damasceno l'ipostasi suppone l'individuazione. Fra i Siri-orientali, solo Ibn al-Ṭayyib distinguerebbe sostanza (o natura) e ipostasi (p. 150). Abū Qurrah identificherebbe ipostasi e prosopon. Per Yahyā' Ibn 'Adī, *uqnūm, ḫāṣṣa, ṣifa* e *ḥāl* sarebbero sinonimi.

Il quarto capitolo è dedicato ai concetti propriamente teologici. Tratta perciò degli attributi divini, dell'unità di Dio, delle appropriazioni di ciascuna persona divina e degli schemi trinitari quali «intellect, intelligeant et intelligé». Tra l'altro, leggiamo con interesse che qualche teologo arabo, anche anteriore all'anno 1000, afferma esplicitamente che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio (p. 239).

Troviamo stimolante quest'opera di ampio respiro che, dopo un grosso lavoro di approfondita analisi su numerosi testi, offre anche una ricca sintesi conclusiva. Troviamo anche logico e bene articolato il suo discorso, che si dipana con logica chiarezza. Anche il metodo filologico è buono.

Ma oltre alle lodi sincere, ci permettiamo alcuni rilievi critici. Manca, a nostro parere, un più esplicito e adeguato inserimento di questa teologia araba nel suo contesto storico, cioè della convivenza cristiano-musulmana. Né bastano i rari accenni all'Islam, come alle parole coraniche secondo cui Gesù è verbo e spirito di Dio (p. 214). Troppo pochi infatti sono i 14 passi del Corano, per altro elencati in apposito indice (p. 268) cui si fa allusione nel testo.

Questa deficiente ricostruzione ambientale della teologia araba trinitaria rischia di misconoscere l'aspetto originale e proprio di questa stessa teologia la quale permise ai Cristiani non solo di sopravvivere tra Musulmani, ma anche di sviluppare la propria vita ecclesiastica.

Rammarichiamo inoltre la mancanza di un indice per materia che avrebbe facilitato il reperimento di dati preziosi che si ritrovano sparsi in queste pagine. Infatti, oltre agli opportuni specchietti e tavole di questo volume, oltre ai suoi indici biblico e coranico e al suo indice onomastico, ci voleva anche un indice lessicale, dove termini tecnici quali *barṣūb, ḏāt, ǧawhār, ḥāl, ḫāṣṣa, kiyān, ma'nā, ṣifa, ṭabī'a, uqnūm*, ecc. avessero il relativo riferimento alle pagine in cui se ne tratta.

Infine, un'ultima cosa rimproveriamo a quest'opera, d'altronde lodevole e utilissima: la mancanza di un aggiornamento bibliografico per quanto riguarda l'ultimo decennio. È chiaro infatti che l'A. l'ha redatta anni fa e che non ha potuto tener conto di libri e articoli apparsi negli ultimi tempi. Per esem-

pio, alla tesi del Blau, che all'interno dell'arabo medio distingue nettamente un arabo cristiano dall'arabo musulmano, l'A. non contrappone, come dovrebbe, la tesi più recente di Samir, contraria a simile dicotomia. Così pure alle pubblicazioni di Périer su Yaḥyā Ibn 'Adī, l'A. non aggiunge quelle di Endress, di Khoury, di Platti e di Samir. Né segnala studi recenti sul Damasceno, su Timoteo I°, su Abū Qurra, su Elia di Nisibi, ecc.

La strada è comunque aperta e ne prendiamo atto. Se l'A. non ha avuto né avrà il modo di renderla lui stesso più spaziosa e più transitabile, qualcuno si metta sulle sue orme e integri nel suo tracciato i risultati di edizioni e di studi più recenti. Il cammino pionieristico dell'A. è quello giusto.

V. POGGI S.J.

Ḥawāšī Ibn al-Maḥrūmah 'ala kitāb tanqīḥ al-Abḥāṯ lil-milal al-ṯalāṯ l-Ibn Kammūnah. Haqqaqahu wa qaddama lahu al-muṭrān Ḥabīb BĀŠĀ. (=al turāṯ al-'arabī al-masīḥī, 6) Ǧuniah, Liban 1984, p. 286. *Ḥawāšī (Notes) d'Ibn al-Maḥrūma sur le "Tanqiḥ" d'Ibn Kammūna.* Étude et Édition critique par Mgr. Habib BACHA, Ǧuniah, Liban, 1984, p. CXIV.

Nel 1284, un ebreo di Bagdad, Ibn Kammūnah, compose il *Tanqīḥ al-Abḥāṯ*, un trattato di religioni comparate, su Ebraismo, Cristianesimo e Islam. L'opera provocò una fiera opposizione nei Musulmani e l'autore dovette fuggire dalla città, allora governata dai Mongoli. Anche dei Cristiani protestarono. Uno di loro, Ibn Maḥrūmah, di Mardin, scrisse nel 1333 delle Ḥawāšī o glosse critiche, con le quali commentava passo per passo le parti del *Tanqīḥ* di Ibn Kammunah dedicate all'Ebraismo e al Cristianesimo. Questa risposta di un cristiano all'interpretazione di Ebraismo e Cristianesimo da parte di un ebreo ci è conservata in un *unicum*, il cod. or. n. 5 della Biblioteca Angelica di Roma. Era rimasto inedito fino ad oggi, anche dopo l'edizione del *Tanqīḥ* di Ibn Kammūnah, fatta da M. Perlmann (Los Angeles 1967).

Ora finalmente l'*unicum* dell'Angelica è edito integralmente (ar. p. 77-228), insieme con le parti corrispondenti del *Tanqīḥ*. E mentre dell'opera di Ibn Kammūnah si riporta qui in corpo minore l'edizione del Perlmann, senza apparato critico, le glosse di Ibn Maḥrūmah sono invece in corpo maggiore e corredate di apparato critico. L'edizione è preceduta da una breve prefazione (ar. p. 19-21) e da una lunga introduzione (ar. p. 23-74); seguono gli indici analitici delle persone, dei luoghi, delle religioni e dei termini tecnici (ar. p. 235-284).

La parte francese del volume si occupa primariamente dei due personaggi medievali, ebreo e cristiano (p. XV-XLVI); quindi tratta specificatamente del *Tanqīḥ* di Ibn Kammūnah e delle *Ḥawāšī* di Ibn Maḥrūmah (p. XLVII-LXXXIX). A proposito di un capitolo di queste ultime l'A. si domanda come mai un cristiano abbia un atteggiamento così polemico nei confronti dell'Antico Testamento, come quello che Ibn Maḥrūmah ha nelle sue glosse. La cosa non era sfuggita a Perlmann, l'editore del *Tanqīḥ*. In un saggio su Ibn Maḥrūmah egli si meravigliava infatti di quella opposizione quasi marcionia-

na tra Antico e Nuovo Testamento. Forse che nel Vicino Oriente dei Pauliciani e di quel dualismo gnostico che si diffuse anche in Europa con i Catari e gli Albigesi, certe concezioni penetravano talmente il contesto culturale da raggiungere le varie denominazioni cristiane? L'A. che ci dà finalmente l'*unicum* dell'Angelica avrebbe anche il merito di fornire in tal modo nuovo materiale di indagine agli studiosi del dualismo medievale.

Noi ci felicitiamo con questo vescovo del Libano martoriato che trova l'animo per rendere un originale servizio alla scienza. Semmai, non comprendiamo perché, nella lunga introduzione e nella abbondante bibliografia l'A. non citi il suo articolo, *Note biographique sur Ibn Maḥrūma*, OCP 1980, 463-473, le cui conclusioni sono del resto qui opportunamente riprese.

V. Poggi S.J.

Louis Cheikho, *Les savants arabes chrétiens en Islam, 622-1300*. Texte établi et augmenté, avec introduction, notes et index par Camille Héchaïmé, S.J. (= Patrimoine Arabe Chrétien 5) Jounieh, Liban 1983, p. XVIII (français) + 280 (arabe).

«Sa vie durant, le Père Louis Cheïkho (1859-1927) s'est fixé comme mission de montrer sous son vrai jour le rôle des chrétiens dans la civilisation arabe» (p. V). Il publia dans ce but des centaines d'ouvrages et d'articles; il rassemblait des informations pour un grand ouvrage sur les chrétiens et la culture arabe, quand la mort le surprit. Le P. Camille Héchaïmé, le meilleur connaisseur de l'œuvre de Cheikho, comme en témoignent ses précédentes publications (deux livres dont la thèse et plusieurs articles consacrés à Cheikho) nous présente ici le premier tome de ce grand ouvrage.

Après avoir déchiffré les 280 fiches laissées par le savant orientaliste, l'éditeur en élimina une trentaine, parce que les personnages n'entraient pas dans la triple catégorie de savant, de chrétien et d'antérieur à l'an 1300. Après quoi, il se mit à contrôler toutes les données fournies par Cheikho: dates, noms, références, etc., y ajoutant les références aux manuels d'histoire de la médecine ou de la science arabe (Leclerc, Wüstenfeld, Sarton, Ullmann), ou d'histoire de la littérature arabe (Brockelmann, Graf, Sezgin, Ziriklī, Kaḥḥālah). Pour ce qui est des bibliographes arabes médiévaux (al-Nadīm, Qifṭī, Ibn Ǧulǧul, al-Bayhaqī, Ibn Abī Uṣaybi'ah, etc.), Cheikho les avait signalés, mais il fallut tout recontrôler. Enfin Héchaïmé ajouta encore une cinquantaine de noms nouveaux, avec leurs notices et références. Il nous livra ainsi un dictionnaire alphabétique comprenant 300 entrées, fournissant succinctement tous les renseignements biographiques et bibliographiques utiles, mais non pas évidemment les manuscrits de chaque œuvre.

Ce dictionnaire, d'allure très modeste, est ainsi un merveilleux instrument de travail pour tout arabisant et pour quiconque s'intéresse à la science médiévale. Il l'est plus encore pour le spécialiste de littérature arabe chrétienne, puisque l'on sait que la plupart de ces savants étaient en même temps philosophes et théologiens. Parmi ceux qui ont laissé une œuvre écrite, 69

n'ont pas trouvé place dans la GCAL de Graf, étant donné que Graf s'en tenait en principe aux œuvres religieuses. On en trouvera la liste à la p. XVI. C'est dire du coup l'intérêt considérable de cet ouvrage.

Pour faciliter encore la tâche au lecteur, le P. Héchaïmé a ajouté la bibliographie utilisée (p. 25-33), un index alphabétique des noms de personnes (p. 237-260), un index alphabétique des titres d'ouvrages mentionnés (p. 261-269) et un index des savants par catégories (p. 270-278): médecins, traducteurs, philosophes, astronomes, mathématiciens, astrologues, alchimistes, pharmaciens, etc.

*
* *

Dans son introduction, le P. Héchaïmé écrivait: «Il est évident que beaucoup d'autres savants nous ont échappé» (P. XV). C'est pourquoi, comme une modeste contribution à cet édifice, nous nous permettons de mentionner les noms d'une trentaine de savants arabes chrétiens que nous avons repérés, renvoyant à une revue plus spécialisée (le *Journal of Arab Christian Studies* édité à Louvain chez Peeters) pour la justification. Voici la liste, par ordre alphabétique.

Abū 'Abdallāh al-Masīḥī
Abū Hilāl al-Ḥimṣī
'Alī Ibn al-Rāhibah
'Alī Ibn Naṣr al-Naṣrānī, surnommé Ibn al-Ṭabīb († 377 H)
Alīsa' (chrétien ou juif)
Ārās al-Qass al-Ḥakīm
Buṭrus év. d'Aṯrīb et Malīğ
Buṭrus al-Aḫmīmī
Buṭrus Ni'matallāh
Faḫr al-Dawlah Abū Šākir Ibn Ya'qūb al-Naṣrānī
Ibn al-Dāyah (Abū 'l-Ḥasan Yūsuf Ibn Ibrāhīm)
Ibn Muṭrān Kana'ānī
Ibn Samaḥ
'Īsā Ibn Ṣahārbuḫt
Isḥāq Ibn 'Alī al-Ruhāwī (chrétien ou juif)
Lūqā Abū Qusṭā
Lūqa Ibn Sarābiyūn (ou Sarāfiyūn)
Mariyyah al-Qibṭiyyah
Marqūnus
Miḫā'īl al-Rāhib, l'alchimiste
Miḫā'īl Anṭūn Šukrī
Miḫā'īl Ibn Aḫ (ou: Uḫt) Ğibrā'īl Ibn Buḫtīšū'
Mihrān Ibn Manṣūr Ibn Mihrān al-Masīḥī
Mufaḍḍal (al-) Ibn Māğid
Ṣahārbuḫt Ibn Māsargīs
Ṣa'īd Ibn al-Ḥasan
Ṣa'īd Ibn Hibatallāh (Abū 'l-Ḥasan, + 1101)
Usquf Dumyāṭ

Publié il y a à peine trois ans, cet ouvrage est déjà devenu un classique. De tous les volumes de la collection «Patrimoine Arabe Chrétien», c'est celui qui a connu le plus de succès, avec près de 1500 volumes écoulés. D'autre part, l'impression et la présentation dues à l'Imprimerie Catholique de Beyrouth sont parfaites, comme c'est d'ailleurs le cas pour tous les volumes de la collection. Espérons que l'auteur nous livre bientôt le deuxième tome de cette série, avec les «hommes d'état chrétiens» (*Riğāl al-Dawlah al-Naṣārā fī 'l-Islām*), et souhaitons longue vie au «Patrimoine Arabe Chrétien» qui en est au dixième volume.

Kh. SAMIR S.J.

Armenica

Pascual C. OHANIAN, *Turquia, estado genocida. 1915-1923*. Tomo I.-Documentos, Ediciones Akian, Buneos Aires 1986, p. LVI + 622.

Accade talvolta che crimini orrendi contro l'umanità siano perpetrati nell'illusione di mantenerli segreti. Durante l'ultima guerra mondiale molti Tedeschi ignoravano gli orrori dei *Konzentrationslager* che i Nazisti cercavano di occultare. Ma in genere, presto o tardi, la storia rivendica i suoi diritti e i fatti anche più tenebrosi vengono alla luce. Il genocidio degli Armeni durante la prima guerra mondiale pretendeva camuffarsi sotto le parvenze di misura prudenziale interna all'impero turco, nei confronti di sudditi in sospetto di simpatie per il nemico. In realtà si voleva annientare una minoranza che nel suo dinamismo causava gelosie e timori alla maggioranza.

Questo grosso primo volume, composto di prologo, glossario, bibliografia, introduzione (p. I-LVI), documenti numerati progressivamente (p. 1-582) annessi (p. 585-599) indici, foto e carta geografica, vuole appunto dimostrare che tutta la colpa del genocidio è dei Turchi.

Il voluminoso dossier documentario, ricco di 524 testi, quali prove a carico dell'imputato, non costituisce una novità. Sono cose già edite che l'A. ha pazientemente raccolto e tradotto in spagnolo. Non c'è quindi una ricerca di prima mano su documenti finora sconosciuti o inediti. Una raccolta del genere, ma di livello più alto, aveva già dato M. G. Nersisjan, *Genocid armjan v osmanskoj imperii*, Erevan 1966.

Ma anche rimanendo nell'ambito della divulgazione, perché insistere così unilateralmente sulle colpe turche senza dare spazio ad aspetti della vicenda appena accennati, come all'obbiezione di coscienza da parte di Turchi che rifiutarono di collaborare con l'oppressore, anzi esercitarono per quanto poterono benevolenza e misericordia verso l'oppresso?

Si doveva poi inserire meglio la tragedia nel contesto storico della questione d'Oriente, menzionando le promesse fatte a tutti gli Armeni dallo zar Nicola all'inizio del primo conflitto mondiale, promesse che avevano fatalmente allarmato i Giovani Turchi.

Ma il libro, scritto da un laureato in legge, ha troppo l'aspetto di una

requisitoria, per adeguarsi a tutte le esigenze della storia, sempre aliena dal riduzionismo e dalle eccessive semplificazioni.

Con questo, si intende, non vogliamo minimamente giustificare il genocidio, né il cinismo di Ṭal'at Paša, espresso lapidariamente in una frase riportata qui due volte: Perché non distinguiamo tra Armeni colpevoli e innocenti? Perché tutti gli Armeni, anche i bambini, sono potenzialmente colpevoli! (p. 466, 567).

V. POGGI S.J.

Ascetica et Monastica

Marguerite CASTILLON DU PERRON, *Charles de Foucauld.* Trad. italiana di Elisabetta DE MICHELIS. (=Vite del nostro tempo, 4) Editoriale Jaka Book, Milano 1986, p. 516.

In dicembre 1966, nel cinquantenario della morte di Charles de Foucauld, sono stato a Tamanrasset. Ho incontrato così Paul Embarek, ancora disposto a raccontare dietro compenso i suoi ricordi di mezzo secolo prima. La venalità dell'antico domestico di Ch. de F. e il suo non essere cristiano mi colpirono. Ma quanti aspetti dell'eremita del Sahara hanno del paradossale! Proprio la singolarità di questo profeta del nostro tempo si rispecchia nella biografia scrittane da Marguerite Castillon du Perron e uscita ora in traduzione italiana. Questa vita che non ha la pretesa del lavoro scientifico, rinunciando a precisi riferimenti alle fonti manoscritte o stampate, è frutto di accurata e complessa indagine. Nessuno degli aspetti che in un processo canonico di beatificazione possono sollecitare le argomentazioni dell'avvocato del diavolo sono qui taciuti o evitati. Se l'eremita disse una volta nei confronti di un disertore, che lo assolverebbe in quanto prete, ma in quanto ufficiale lo manderebbe davanti al plotone di esecuzione (p. 348), questo libro non lo tace. Come non tace che Charles è rimasto un ufficiale anche sotto la tonaca bianca del marabutto cristiano (p. 470). La stessa forza di volontà che Foucauld aveva dimostrata nell'esplorazione del Marocco lo accompagna nel suo austero cammino di ascesi, fino alla morte cruenta, prevista lucidamente e non temuta (p. 464). Foucauld è un solitario che non trova sufficiente l'isolamento della Trappa o dell'orto delle Clarisse di Nazareth e che pure sa conservare con la massima fedeltà le amicizie dell'infanzia. È un aristocratico che non smentisce mai la sua origine patrizia e che pure sa accogliere i più umili e diseredati come gli *haratins* del Sahara. Scrive una regola comunitaria e non ha in vita alcun seguace al suo fianco, salvo a divenire dopo morte il venerato *leader* di centinaia di anime che si richiamano a lui. Foucauld è un uomo del suo tempo. Eppure, questo colonialista alla maniera di Laperrine (p. 425) instaura un nuovo atteggiamento verso l'Islam, additando ai Cristiani una forma di testimonianza, scevra di proselitismo, in mezzo ai Musulmani. In tal modo Foucauld suggerisce una spiritualità attuale, fatta apposta per i nostri tempi in cui la convivenza cristiano-musulmana va estendendosi sempre più.

Nel suo genere, di alta divulgazione e di eccellente letteratura, quest'opera che ha meritato il premio Chauteaubriand, si impone al rispetto. La traduzione italiana è scorrevole e chiara. Abbiamo notato due sole sviste: «S. Vincenzo di Paola» per «de Paoli» (p. 470) e «Bibliotheca Missimum» per «Bibliotheca Missionum» (p. 513). La veste tipografica è decorosa e accurata.

V. POGGI S.J.

Pia COMPAGNONI, *Il deserto di Giuda*, (= Collana spiritualità) Istituto di Propaganda Libraria, Milano 1985, p. 238.

L'Autrice non è professionalmente una studiosa di storia. È una guida di pellegrini nei Luoghi Santi. Ma l'impegno che mette nella sua professione è tale da spingerla a prepararsi sulle fonti più solide e sulle opere più aggiornate. E le sintesi ottenute, oltre a fornire serio sostegno al suo lavoro di guida, costituiscono dignitosi lavori di alta divulgazione.

Così è stato per libri precedenti che la stessa Autrice ha scritto sul Sinai, sulle iconi orientali, sulla Terra Santa e così è in questo volume su un periodo e una zona importanti del monachesimo cristiano primitivo, cioè circa la storia di monaci, di laure e di monasteri sorti nei 20.000 km² dell'arida e montuosa Giudea e in territori circonvicini, lungo i secoli dal IV al IX.

Il Lettore viene così in contatto con i Santi Caritone, Teotisto, Eutimio, Saba, Teodosio, con i monaci che a loro si richiamano, con varie manifestazioni cenobitiche, con dispute sui concili e sull'origenismo. A quest'ultimo proposito si poteva anche citare L. PERRONE, *La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, 1980.

E se in queste pagine vi sono talvolta dettagli ad uso dei pellegrini, per esempio che uno dei paesaggi contemplati è servito da cornice a un film famoso o che il succedersi delle celle di un monastero ha suggerito a un ferroviere l'immagine di «un treno-merci fermo», il più delle volte lo stile sobrio e diretto mette a disposizione del Lettore sicuri dati storici. Elencando poi alla fine di ogni capitolo un'adeguata bibliografia, sollecita ad approfondire e a ricercare ulteriormente.

Il libro è corredato da cartine geografiche, con la localizzazione dei centri monastici, da planimetrie e fotografie e da un'utile tavola cronologica.

V. POGGI S.J.

Bernard FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*. (= Théologie historique, 67) Beauchesne, Paris 1985, p. 204.

La parution de la quasi-totalité de l'œuvre de Syméon, dans les *Sources Chrétiennes* a été l'occasion d'un renouveau d'intérêt pour ce grand spirituel

byzantin. On peut penser que le beau livre posthume de Bernard Fraigneau-Julien y contribuera aussi à sa façon. L'œuvre de Syméon est centrée sur la vision de Dieu dès cette vie. Reste à voir en quel sens. On sait l'intransigeance avec laquelle la tradition orientale a nié la possibilité de la vision de l'essence divine même dans l'au-delà. D'autre part la distinction palamite entre l'essence et les énergies ne sera élaborée qu'au 14e siècle. Ce n'est pas dans cette voie que s'est engagé Syméon. Fraigneau-Julien rappelle dans une première partie les traits les plus fondamentaux de la doctrine des sens spirituels en Orient, du 3e au 7e siècle. Deux courants de pensée s'en dégagent: l'un, avec Origène et le Pseudo-Macaire, caractérise l'union expérimentale avec Dieu sous le mode de la vision et de la lumière; l'autre, avec Grégoire de Nysse et Diadoque de Photicée, définit le degré supérieure de l'union divine comme «une perception de la présence de Dieu», «un sentiment total de plénitude», qui évoque plutôt, dans l'ordre sensible, les sens du toucher et du goût. D'un auteur à l'autre, un progrès se dessine: il porte à la fois sur le rôle du corps dans la vie mystique et sur la nature et l'exercice des sens spirituels. Cette grande fresque d'histoire doctrinale nous introduit à l'étude de Syméon lui-même et nous permet d'en saisir l'originalité. Il a vécu et enseigné une mystique de la lumière, en se plaçant en particulier dans le sillage du Pseudo-Macaire, mais en le dépassant. Comme Grégoire de Nysse, il a fait beaucoup de place au thème de l'image de Dieu dans l'homme. Des deux éléments constitutifs de l'image, la ressemblance et la relation, Grégoire retient surtout le premier, Syméon le second, soit la relation en tant qu'elle devient consciente à son degré supérieur de développement. Pour Grégoire, ce n'est pas la vision mais la perception de la présence et le goût de Dieu qui représente le sommet de l'expérience; pour Syméon, c'est la vision de la lumière transcendante dans et par cette lumière même, sans que soit entamé en rien le mystère même de Dieu. B. Fraigneau-Julien termine en montrant ce qu'a de propre la démarche d'ensemble de Syméon. Alors que ses devanciers exprimaient la nature et les étapes de la vie mystique à partir de la doctrine, Syméon procède à l'inverse: chez lui, l'expérience semble première. La doctrine vient l'expliciter ou la justifier dans une certaine mesure. C'est le cas en particulier des Hymnes.

Ces analyses éclairent d'un jour nouveau un sujet très riche, que n'avaient pas épuisé, comme on sait, les grands ouvrages de Karl Holl, Irénée Hausherr, M. J. Gouillard et W. Völker.

G. Pelland S.J.

François Halkin, *Hagiologie byzantine. Textes inédits publiés en grec et traduits en français* (= Subsidia hagiographica, n° 71). Société des Bollandistes, Bruxelles 1986, p. 222.

This is a collection of fourteen previously unedited hagiographical items taken from a variety of manuscripts, mostly from Patmos and Mount Athos, dating largely from the tenth and eleventh centuries. First is a Byzantine

encomium on St. James the Apostle. The next ten items are passions or legends of various early Christian martyrs such as Jason, Sosipatros, Christopher, Adrian, Natalie, Ananias, Nymphodora, and Theopompus. These are all of the «epic» sort; artificial, monotonous, of no historical value, but of interest to the student of hagiography. All of these texts, except that of Ananias, are accompanied by a French translation. The twelfth item is a passion of the forty two martyrs of Amorium, killed in 845. The Greek text, also with French translation, is a shorter version of the accounts already published. There follows a life of St. Theophylact, bishop of Nikomedia, confessor during the second iconoclast period. The last life, actually more of a rhetorical encomium, is that of St. Thomaïs of Lesbos, a long-suffering housewife of the early tenth century. The last two pieces are clearly the most interesting of the lot. Unfortunately neither is accompanied by a translation. The worth of the book is also diminished by the fact that there is no introduction and no indices. Still, one should be grateful to the eminent Bollandist for presenting us with these new texts.

G. DENNIS, S.J.

Philocalie des Pères neptiques VI. MAXIME LE CONFESSEUR, *Centuries sur l'amour, Centuries sur la théologie et l'économie de l'incarnation du Fils de Dieu, Brève interpretation de la prière du «Notre Père»*. Introduction et traduction par Jacques TOURAILLE, Abbaye de Bellefontaine 1985, p. 284.

La *Filocalia dei Padri neptici* (= sobri), pubblicata per la prima volta da Nicodemo l'Agiorita a Venezia nel 1782, sta riscuotendo un rinnovato interesse, testimoniato anche dalle numerose traduzioni che sono uscite recentemente o sono in corso di pubblicazione. Questa, in francese, condotta da un'*équipe* sotto la responsabilità del P. Boris Bobrinskoy, è giunta al fascicolo VI, che comprende unicamente testi di s. Massimo il Confessore (580-662). Si tratta delle quattro *Centurie sulla carità*, delle sette *Centurie sulla teologia e l'economia*, e di una *Breve interpretazione del Padre Nostro*.

Le *Centurie sulla carità* sono una delle prime opere di s. Massimo, frutto delle sue letture dei santi Padri. Tutti i loro insegnamenti spirituali sono visti alla luce del tema dell'amore. L'*équipe* dei traduttori ha qui abbandonato la tradizionale traduzione di *agapê* con «charité», e le ha preferito il termine «amour» (cfr p. 17, n. 2). Questa scelta mi pare felice, perché aiuta a cogliere meglio l'intenzione massimiana centrata sulla proposta di una vera e propria *ars amandi* (cfr *Cent.* I 26) che ha Dio per oggetto. Il testo greco dice: ἡ διάθεσις τῆς ἀγάπης (= la disposizione ad amare). La traduzione francese, dicendo *l'art d'aimer*, maggiora alquanto la portata dell'espressione greca, però rende bene l'idea che soggiace a tutta l'opera. Non viene per nulla messa in dubbio l'assoluta priorità dell'amore di Dio, Creatore e Redentore dell'uomo, ma la bellezza divina, inconoscibile nella sua essenza, è qui contemplata, come in uno specchio, nello spirito umano (*noûs*) che, attratto

dall'amore divino, si purifica dalle passioni e trova in Dio solo il suo esercizio veramente naturale. Questa prospettiva può valere per l'insieme delle opere di s. Massimo raccolte nella *Filocalia.*

Delle sette *Centurie sulla teologia e l'economia*, solo le prime due sono opera di Massimo. Le altre sono una compilazione medievale fatta a partire da opere del Confessore (*Lettere, Questioni a Talassio, Ambigua*), se si eccettuano alcuni passi dovuti al compilatore stesso o tratti dagli scritti dello Pseudo Dionigi l'Areopagita. In questa edizione sono ben rintracciabili queste diverse fonti, grazie ai riferimenti alla *Patrologia Graeca* del Migne. Le tavole comparative di p. 268-277 rendono ancora più sistematico questo riferimento.

Indovinata mi pare anche l'idea di porre in corsivo le parole chiave del discorso massimiano, rimandando a un glossarietto per la loro dilucidazione, accompagnata dalla corrispondente parola greca (p. 279-281). Questo accorgimento permette una lettura più attenta e più aderente al testo originale. Resta tuttavia la difficoltà di tradurre adeguatamente alcune parole greche; così rendere *noûs* con *intelligence* è certamente un impoverimento del termine. Ma forse non si può pretendere di più da una lingua moderna.

La traduzione è stata condotta sull'edizione greca di Nicodemo l'Agiorita. Quando essa si discosta dal testo del Migne, ciò viene opportunamente segnalato nelle note.

Il lettore correggerà egli stesso l'errore del quarto risvolto di copertina, che fa morire s. Massimo nel 753 invece che nel 662.

E. CATTANEO S.J.

THEODORET OF CYRRHUS, *A History of the Monks of Syria.* Translated with an Introduction and Notes by R. M. PRICE. (= Cistercian Studies Series, N. 88) Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan 1985, p. XXXVII + 226.

È lodevole l'idea di tradurre in inglese la *Philotheos Historia* di Teodoreto di Ciro, rendendo accessibile a una vasta cerchia di lettori questo classico della storia monastica siriaca. Se poi non si tratta di una qualunque versione inglese di quel testo, bensì di trasposizione rispettosa e fedele, compiuta da chi sa destreggiarsi nella difficile problematica di un ascetismo per vari aspetti paradossale, allora c'è tanto più da rallegrarsi, con l'A. e con la casa editrice, di simile impresa.

Di fatto, fin dall'introduzione, l'impressione è positiva. L'A. individua il senso profondo di questo scritto di Teodoreto. Egli afferma giustamente che in esso il vescovo di Ciro non ha l'intento di sorprendere e sbalordire con la più sconcertante fenomenologia della 'vita angelica'. È quella infatti che spinge gli asceti siriaci a proclamarsi *figli del patto,* abbracciando il celibato, a salire sulle colonne, a recludersi come sepolti vivi, ad appollaiarsi sugli alberi senza mai scenderne, a incatenarsi come prigionieri volontari. Per l'A. la *Sto-*

ria religiosa di Teodoreto pone piuttosto l'accento sull'eco simbolica che tali visibili manifestazioni della grazia divina sollecitano nel lettore.

La traduzione si basa sul testo greco edito dalle SC. Ma, non essendo mero traduttore, Price rigetta talvolta gli argomenti che hanno indotto ad escluderne alcuni brani come interpolati. Egli conosce bene la monografia che Canivet ha dedicato al monachesimo siriaco. Infatti questa versione inglese, perspicua e scorrevole, è corredata di note critiche ed esegetiche documentate ed intelligenti.

Il volume riporta anche l'*Epilogo sull'amore divino*, che nei manoscritti segue solitamente la *Philotheos Historia*; quindi si conclude con una bibliografia e con indici onomastico e analitico.

Anche se l'A. non riferisce tutta la bibliografia speciale, per esempio gli studi di Nedungatt sui *Bnaÿ qyāmā*, il lavoro di Castellana, Fernandez e Peña sugli stiliti siriani o la monografia di Naaman sulla pretesa identificazione del primo Maronita con il Marone di Teodoreto, ciò si deve piuttosto all'indole della collana che, senza escludere il rigore scientifico, si preoccupa soprattutto di nutrire lo spirito.

Il volume ha anche una dignitosa e agile presentazione tipografica.

V. Poggi S.J.

Codicologica

Herbert Hunger – Otto Kresten – Christian Hannick, *Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Teil 3/2: *Codices theologici 101-200* (= Museion, Veröffentlichungen der Österreichischen Nationalbibliothek, Neue Folge, hrsg. von der Generaldirektion, Vierte Reihe, Erster Band, Teil 3/2) In Kommission bei Verlag Brüder Hollinek, Wien 1984, p. XXII + 540.

The catalogue of the first one hundred theological codices in the possession of the Austrian National Library in Vienna appeared in 1976 (see the review by C. Capizzi, S. J. in OCP 43 [1977] 216-218). The authors of that catalogue, Herbert Hunger and Otto Kresten, but now with the collaboration of Christian Hannick, have given us eight years later the catalogue of the second hundred Greek theological codices in the imposing collection of that library. Fr. Capizzi in his review of the catalogue of the first hundred codices characterized it as "monumental" (*ibid.*, p. 218) — a description it certainly deserved. Now, with equal justice, Dr. Magda Strebl, the Director General of the Austrian National Library, in her "Geleitwort" (on p. IX), describes the catalogue as "a monumental instrument of information". We might reflect that the increase in the length alone of the catalogue shows the existence of a tendency towards monumentality: both catalogues give information on exactly one hundred manuscripts, but whereas Teil 3/1 was comprised in p. XX + 219, the present catalogue required p. XXII + 540.

Various factors, all of them tending to make the catalogue an instrument more useful for its user, contributed to the enlargement of Teil 3/2 with respect to Teil 3/1. As Dr. Strebl informs us (p. IX-X), some of the expan-

sion results from discussions headed by Prof. H. Hunger in the Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters der Österreichischen Akademie der Wissenschaften which led to improvements in the catalogue entries, the index of incipits, and in the expanded general index with its reference to codicological data through a system of portmanteau concepts. The lengthening would also have been effected by what Prof. Hunger himself tells us (p. XI) is the most important modification with respect to the previous volumes of this catalogue, and which consists in a conscious articulation of the major blocks of text. When we compare this text with Teil 3/1, we find that this articulation has (as H. indicates was its purpose) resulted in a more readable text which affords the reader a better overview. This is done by grouping longer literary and liturgical texts into two or more paragraphs, and by pursuing an analogous procedure in the section of the description of each codex dedicated to its copyists. A count of the works put under tribute for the compilation of the catalogue as they are listed in the index of abbreviations (p. XIII-XX) — there are 115 of them — shows a notable increase over Teil 3/1, which lists 82. Also, a slightly larger typeface seems to have been used in Teil 3/2.

Two other changes by way of comparison with Teil 3/1 should be noted. First, the terminology for describing the copyists has been modelled on Teil B of the *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, Wien 1981. Secondly, for the investigation of the watermarks all of G. Piccard's *Findbücher*, Stuttgart 1961ff., up to and including Band XIII (1983), were consulted (we recall that Teil 3/1 was published in 1976).

Outside of the changes I have mentioned, Teil 3/2 has retained the basic structure found in Teil 3/1.

The present volume makes it evident that our editors brought to their task a great deal of erudition, and a high capacity for dedicated, painstaking, and accurate work. They have given us a catalogue which will both facilitate considerably the work of scholars on these manuscripts and set a high standard for their labors. Thus also, in producing this volume they have done high honor to Johannes Sambucus, so many of whose manuscripts their library possesses, and to whom they dedicated it in the year of the four-hundredth anniversary of his death. We most certainly add our own hopes to those expressed by Prof. Hunger that he and his colleagues bring this catalogue project to completion.

J. Baggarly, S. J.

Crucesignatorum

Claude Cahen, *Oriente e Occidente ai tempi delle Crociate*, Trad. di Isabelle Chabot, (= Biblioteca storica) Società Editrice il Mulino, Bologna 1986, p. 325.

L'A. che nel 1940 difendeva la tesi dottorale, *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades*, dedica, come egli dice, gli «ozi» del suo ritiro dall'inse-

gnamento a continuare il discorso sulle Crociate. Egli è spinto a farlo perché giudica inadeguatamente interpretati quegli eventi storici, benché tanti libri e articoli escano ogni anno sull'argomento. Cahen è severo con il *Recueil des Historiens des Croisades*, privo affatto di testi siriaci ed ebraici, oltre che incompleto per quelli arabi. È durissimo con l'opera di Grousset, «la più pericolosa a causa dell'insufficienza di conoscenze, della fragilità metodologica e dei pregiudizi che la caratterizzano» (p. 316). Per lui la stessa recente *History of the Crusades* «è una solida messa a punto della storiografia tradizionale, senza un vero sforzo di rinnovamento» (ibid.).

L'A. si accinge perciò ad affrontare globalmente l'incontro tra Occidente e Oriente, di cui Crociate e connesso Oriente Latino sono elementi da ridimensionare. Nei diciassette capitoli, brevi nella loro nervosa densità, l'A. mette a frutto la sua vasta competenza storica e linguistica. Infatti, quanto alle lingue orientali egli, che ne conosce parecchie, non pretende che lo specialista di Crociate le conosca tutte, ma neppure ammette che tutte le ignori (p. 313).

Descrive l'Oriente, in particolare il cosiddetto Levante e l'Africa nordoccidentale, quindi l'Occidente, prima delle Crociate. Li studia poi ambedue nel corso delle varie Crociate e negli insediamenti orientali latini, attraverso gli eventi bellici, gli armamenti, il commercio e le trasformazioni culturali, le istituzioni, i personaggi, come Saladino e i periodi ayyubidi e mongoli.

Con il suo procedere chiaro e documentato l'A. giunge a conclusioni critiche.

In sostanza i due mondi erano profondamente diversi e si sono mantenuti tali nonostante le Crociate e la presenza latina in Oriente. Il mondo dell'Oriente era pluriconfessionale. Il mondo cristiano di Occidente non riuscì invece e meno che mai in Sicilia o in Spagna, a realizzare una vera pluriconfessionalità.

Se non si possono negare certi effetti delle Crociate sull'Oriente, bisogna però circoscrivere questi effetti a livello locale e regionale e qualificarli soltanto di segno negativo (p. 262). È quindi errata la tendenza di storici occidentali a magnificare gli effetti delle Crociate sull'Oriente. Quanto alla cultura, non v'è alcuna prova che il Rinascimento siriaco e la fioritura spirituale, caratterizzanti, all'epoca, vaste zone del Vicino Oriente, siano dovute all'influsso crociato. Infatti, nessuno è riuscito a provare un influsso intellettuale concreto dell'Occidente sull'Oriente.

Quanto poi al commercio del Levante la Crociata ebbe un influsso soltanto secondario (p. 268).

D'altra parte non è neppure giustificato il tentativo fatto da alcuni di situare le Crociate in una prospettiva di storia comparata della colonizzazione. La colonizzazione condotta dall'Europa durante l'età moderna è tutt'altra cosa (p. 268-269).

Quest'opera di largo respiro, corredata di sussidi bibliografici e di un appendice documentaria, aumenta in noi l'ammirazione già grande per l'A. dalle estese conoscenze e dalla metodologia comprovata. Il risultato piuttosto negativo delle sue conclusioni non scoraggia, ma anzi stimola l'ulteriore ricerca. Per esempio, se il relativo silenzio di fonti orientali sulle Crociate è argomento in favore dell'influsso limitato e regionale delle stesse, ciò induce a

pubblicare il poco che c'è, tuttora inedito, come la piccola cronaca di Ibn Abi al-Ḥiǧǧa che l'A. segnala a p. 314.

Ci congratuliamo poi con l'Editore bolognese per aver immesso sul mercato librario italiano questo lavoro. Per un'eventuale seconda edizione segnaliamo alcuni errori: p. 137 non *sura* ma *sira*; p. 185 n. 35 non *Maria* ma *Mari*; p. 236 non *Cilice* ma *Cilicia*; p. 265 non XVI ma XIV; p. 281 non *Gesirea* ma *Ǧazīra*.

V. Poggi S.J.

Historia Ecclesiastica

Filippo Carcione, *Sergio di Constantinopoli ed Onorio I nella controversia monotelita del VII secolo. Alcuni chiarimenti sulla loro dottrina e sul loro ruolo nella vicenda.* Prefazione di Marcello Bordoni. (= Collana «Ecclesia Mater»-4) Pontificia Università Lateranense, Istituto di Scienze religiose Ecclesia Mater, Roma 1985, p. 112.

La figura di Papa Onorio I°, che avrebbe professato il monotelismo in due lettere al Patriarca Sergio di Constantinopoli, esponendosi alla condanna postuma da parte del concilio di Constantinopoli del 681, è stata finora considerata da due opposti punti di vista: quello dell'apologetica cattolica, per es. del Grisar (*Papa Onorio I°, ecc.*, Roma 1899) che cerca di sminuire il peso dogmatico delle espressioni di Onorio, facendone una vittima della dialettica del Patriarca Sergio di Constantinopoli e quello acattolico, per esempio di Hasler (*Pius IX, päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil*, Stuttgart 1977) che vede in Onorio un caso concreto di «fallibilità» del Papa di Roma.

L'A. di questo volumetto dimostra invece che tra le due opposte visioni ve n'è una terza, mediana, la quale legge nelle espressioni del papa Onorio, come del resto del patriarca Sergio di Constantinopoli (cfr F. Carcione, *Energheia, Thélema e Theokinetos nella lettera di Sergio patriarca di Costantinopoli a papa Onorio primo*, OCP 1985, 263-276) delle formule di monotelismo verbale, tentativo estremo di «mano tesa» agli anticalcedonesi.

Questa intelligente chiave di lettura viene applicata con maestria al contesto storico teologico, tanto che noi stessi ci auguriamo, con chi scrive la prefazione, che l'A. metta «ulteriormente a profitto il suo eccellente metodo di ricerca» (p. 7). Segnaliamo tuttavia all'A. un lavoro che egli non sembra conoscere, J. Schacht, *Der Briefwechsel zwischen Kaiser und Papst von 641/2 in arabischer Ueberlieferung, Orientalia* 5 (1936) 229-268.

V. Poggi S.J.

Serge Descy, *Introduction à l'histoire et l'ecclésiologie de l'Église melkite.* (= Histoire de l'Église en Orient. Études et Matériaux. II Antioche, I). Éditions Saint-Paul, Beyrouth-Jounieh (Liban) 1986, p. 126.

Un libro breve, ma denso di fatti e di riflessioni. I fatti sono la storia della Chiesa cattolica melchita, da Cirillo Tanas a Massimo V Hakim, ovvero dal 1724 ai nostri giorni. Lungo questa storia si incontrano personaggi come Germanos Adam, anima del sinodo di Qarqafé del 1806, di Massimo III che raduna il sinodo di Gerusalemme del 1849, di Gregorio Yusif che si fa sentire nel Concilio Vaticano I, di Massimo IV, autorevole portavoce dell'Oriente al Concilio Vaticano II.

E non soltanto i patriarchi emergono in tale storia, bensì vescovi o eparchi, come Zoghby e Khairallah, che esprimono paradossalmente la tensione interna alla loro Chiesa melchita, desiderosa di essere fedele alla Tradizione orientale e insieme di elevare una voce che tutta la Chiesa cattolica ascolti.

Il libro si dice di storia e di ecclesiologia. Infatti segue le oscillazioni di una tensione ecclesiologica interna che vuole conservare l'autonomia patriarcale e la struttura sinodale, senza derogare al riconoscimento del primato romano.

Ed ecco allora i sinodi melchiti, approvati o no dalla Curia romana; quindi le elezioni di patriarchi e di vescovi in rapporto alla conferma di Roma; il problema della giurisdizione patriarcale su melchiti residenti fuori del territorio (p. 56), in paragone con i latini che dipendono dalla Chiesa latina ovunque essi si trovino (p. 94). Fanno pure difficoltà le *visite ad limina* prescritte periodicamente. E infine c'è il compromesso del patriarca-cardinale ed elettore del papa.

Si tratta insomma dell'alternativa drammatica: o una Chiesa che faccia da ponte con l'Ortodossia; o una che sia pietra di inciampo sulla strada dell'ecumenismo.

Il libro, pur non incontrando la completa approvazione di A. Skaf (*A. Sayfi et la naissance de l'Église melkite grecque catholique,* Jounieh 1986, p. 45), ha il merito di oggettivare queste tensioni ecclesiologiche della Chiesa melchita, e di sollecitare su di esse la riflessione del lettore.

V. Poggi S.J.

M. P. Roncaglia, *Histoire de l'Église Copte.* Tome Ier. *Introduction Générale: Les origines du Christianisme en Egypte: Du Judéo-Christianisme au Christianisme hellénistique (Ier et IIe siècles)* (= Histoire de l'Église en Orient, Études et Matériaux) Deuxième édition revue et augmentée, Librairie St. Paul, Jounieh (Liban) 1985, p. 312.

Questa seconda edizione non differisce dalla prima se non per novità di poca importanza (p. 293-295).

Potremmo segnalare soltanto quella novità se avessimo già recensito questo volume al suo uscire in prima edizione. Ma non avendone OCP pubblicato allora la recensione, ripariamo adesso a quella lacuna. Questo primo volume della *Histoire de l'Église copte*, tratta delle origini di quella Cristianità. Sono soltanto due secoli, ma i problemi storici affrontati sono numerosi e complessi: La diaspora ebraica di Alessandria e di Elefantina; personaggi come Filone, Apollo, Marco apostolo ed evangelista, i Settanta; fenomeni quali il Giudeo-cristianesimo. gli Apocrifi (Vangelo degli Egiziani, di Filippo, di Tomaso, di Mattia, dei Dodici Apostoli, di Pietro, di Verità, di Giovanni; Oracoli Sibillini), la Gnosi.

L'A. esamina testi biblici e patristici in riferimento all'Egitto: gli Atti degli Apostoli, la Lettera di Barnaba, la Didaché.

Tratta del Paese sotto gli imperatori romani, da Tiberio a Commodo. E conclude con un *excursus* sulle peculiarità della cultura e del Cristianesimo copti.

Il progetto di questa *Histoire de l'Église Copte* è così ambizioso che la realizzazione ne rimane talvolta al di sotto delle aspirazioni. Per esempio, la definizione di Giudeo-cristianesimo (p. 57) non è altrettanto solida quanto quella data da M. Simon e A. Benoit *(Le Judaïsme et le Christianisme antiques).* Sui Valentiniani l'A. cita Sagnard (p. 102) ma non menziona Orbe che pure ne è specialista. Le cose che dice su Nag Ḥammādī andrebbero aggiornate e completate. Sui vescovi di Alessandria (p. 131) l'A. non sembra aver fatto quello spoglio di testi che ha fatto invece Fedalto.

Sul rapporto fra liturgia ebraica e cristiana (p. 189) manca il rinvio a lavori recenti e autorevoli.

Eppure quest'opera ha successo, se il primo volume esce ora in seconda edizione. È segno che ci vuole comunque una storia della Chiesa copta di così largo respiro e che l'A. ha fatto bene a intraprenderla coraggiosamente. Farà bene perciò a continuarla, possibilmente con criteri ancora più solidi e scientifici.

V. Poggi S.J.

Daniel J. Sahas, *Icon and Logos: Sources in Eighth-Century Iconoclasm.* An annotated translation of the Sixth Session of the Seventh Ecumenical Council (Nicea, 787), containing the Definition of the Council of Constantinople (754) and its refutation, and the Definition of the Seventh Ecumenical Council (= Toronto Medieval Texts and Translations 4), Toronto 1986, p. XXIV + 216.

The present work comes as a timely publication, since this year marks the twelfth centenary of the Seventh Ecumenical Council, held in 787. Being the "last" ecumenical council for vast sectors of Christianity, Nicea II enjoys great prestige. The author presents us with three texts of the Acts of this gathering. The first is the *Horos* or definition of the iconoclastic council of Hiereia of 754, which was read in the sixth session, held on October 6, 787.

It was required that somebody who had taken part in that council, but who now recanted his former iconoclastic views, should read it. Bishop Gregory of Neocaesarea, rehabilitated as a full participant in the third session (p. 38), fulfilled that requirement. The second text contains the refutation of that iconoclastic definition. It was introduced by John the deacon and secretary (p. 49), but most of it was read by Epiphanius the deacon and chamberlain, possibly because he himself composed it (p. 40f). As for the third text, the *Horos* of the Ecumenical Council of Nicea, this was read by Bishop Theodore of Tauriana in the seventh session held on October 13, 787.

This year is likely to be saturated with general introductions to the council which acknowledged the veneration of images as an inalienable part of the true faith. To concentrate on a more specific aspect, such as iconoclasm, can help deepen our knowledge of the complex question of the role of images. Professor Sahas' introduction, packed as it is with information, as well as the bibliography, succinctly manage to say a great deal about the issue. The author could have tried to tackle the question: In which sense is the Christian supposed to be an iconoclast, in which sense not? (Cfr however p. 21-24). Eastern theology has splendidly thematized this great truth when it speaks of how indispensable it is to start with negative theology, so long as this is accompanied by positive theology. Theologians must, from generation to generation, face anew the challenge of finding the right balance for both functions.

E. G. FARRUGIA S.J.

Historia Religionnm

L'expression du sacré dans les grandes religions: 1. *Proche-Orient ancien et traditions bibliques* par J. RIES, H. SAUREN, G. KESTEMONT, R. LEBRUN, M. GILBERT, 1978, p. 328. 2. *Peuples indo-européens et asianiques, Hindouisme, Bouddhisme, Religion égyptienne, Gnosticisme, Islam,* par J. RIES, H. FUGIER, H. LIMET, R. LEBRUN, J.-M. VERPOORTEN, C.-A. KELLER, J. MASSON, F. DAUMAS, J.-M. SEVRIN, J. JOMIER, 1983, p. 414. 3. *Mazdéisme, Cultes isiaques, Religion grecque, Manichéisme, Nouveau Testament, Vie de l'Homo religiosus,* par J. RIES, J. DUCHESNE-GUILLEMIN, M. MALAISE, A. MOTTE, J. PONTHOT. (= Homo Religiosus, 1-3). Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1986, p. 442.

Si rassicurino quanti ancora temono che l'applicare il metodo rigorosamente scientifico alla storia delle religioni, intesa come scienza storica autonoma. rischi di appiattire il fenomeno religioso in qualche cosa di vago e indifferenziato. Al contrario, nella stessa configurazione del *sacro,* le varie religioni differiscono e si autoidentificano. Questa bella opera in tre volumi ne è una chiara dimostrazione.

Il primo volume si apre con un *Liminaire* sull'*Homo religiosus* del direttore della collana, J. Ries. Lo stesso A. affronta quindi il sacro e la storia delle religioni, attraverso numerosi capiscuola, da E. Durkheim, a R. Otto, a G. van der Leeuw, a M. Eliade. Trascura però gli americani; per es. non fa cenno a William James. Seguono saggi specializzati sul sacro. H. Sauren lo studia nei testi sumeri; G. Kestemont nel poema babilonese della creazione; L. Lebrun presso gli Hittiti e M. Gilbert nell'Antico Testamento.

Anche il secondo volume ha uno studio iniziale di J. Ries. Egli vi ricostruisce, con G. Dumézil, il denominatore religioso comune precristiano indoeuropeo. Segue un saggio lessicologico sul sacro in latino, scritto da Huguette Fugier, l'autrice di *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, 1963. J. Ries tratta del sacro presso gli antichi popoli germanici e scandinavi. H. Limet lo studia presso i Sumeri e R. Lebrun nell'ambiente hurrita. Il sacro è studiato da J.-M. Verpoorten nei Veda, da C. A. Keller nell'induismo e da J. Masson nel buddismo. F. Daumas lo studia nella religione dell'Egitto prescristiano; J.-M. Sevrin nei testi gnostici e J. Jomier nel Corano.

Una lucida sintesi riassuntiva del direttore della collana J. Ries chiude il secondo volume.

All'inizio del terzo volume un saggio di J. Ries si dichiara in favore di una permanenza del sacro, piuttosto ehe di un suo ritorno. In questo ultimo elemento della trilogia, J. Duchesne-Guillemin studia il sacro nella religione mazdea; M. Malaise nelle religioni isiache e A. Motte nella religione dei Greci. Quindi J. Ries esamina la nozione di sacro nel manicheismo copto, mentre J. Ponthot la studia nel Nuovo Testamento.

Viene poi un saggio conclusivo di J. Ries che riassume, con l'abituale chiarezza, il discorso di tutti i tre volumi. Al sacro nel messaggio cristiano, Ries applica i risultati degli studi di P. Ricoeur e di Y. Congar. E chiude la sintesi asserendo che per lo storico delle religioni l'uomo non può vivere in un mondo dissacrato.

Questa trilogia, che ha utili indici generali alla fine dell'ultimo volume, costituisce una preziosa Summa sul sacro. L'interessato vi può trovare solidi contributi di semantica diacronica religiosa, segnata dall'influsso di Mircea Eliade, recentemente scomparso e ricordato, con una pagina in memoria, in questo terzo volume.

L'opera si inserisce nella gloriosa tradizione lovaniense dei Lamy, Abbeloos, Lebon, Ryckmans, Chabot, Garitte, ecc. E molto di questi tre volumi, come avvenne per i lavori di tali maestri, promuove la comprensione storico-religiosa dell'Oriente Cristiano.

V. Poggi S.J.

Historica

Maria Giovanna ARCAMONE — Ermanno A. ARSLAN — Carlo BERTELLI, et Alii, *Magistra Barbaritas. I barbari in Italia* (= «Antica Madre». Collana di studi sull'Italia Antica, a cura di Giovanni PUGLIESE CARRATELLI), Libri Scheiwiller — Credito Italiano, Milano 1984, p. 674 con 556 figure in tavv. f.t. in policromia e numerose carte, piante, spaccati, ecc. in 36 tavv. f.t. in bianco e nero.

A chi volesse farsi un'idea della collana a cui appartiene questo volume, ci permettiamo di consigliare ciò che abbiamo scritto brevemente intorno ai cinque volumi precedenti, qualche anno fa (OCP, 49, 1983, p. 200-207).

I pregi di forma e di sostanza che allora segnalammo per la collana in genere e per il volume *I Bizantini in Italia* in particolare, possono segnalarsi anche questa volta. L'idea di fondo che guida i numerosi testi e la stupenda raccolta delle illustrazioni è stata espressa magistralmente dal Prof. G. Pugliese Carratelli: «L'irruzione dei Barbari in Italia non è stata solo distruttiva; e accanto all'eredità della cultura classica si deve tener conto di ciò che i 'Barbari', stimolati dalla civiltà con cui venivano a contatto e a cui spesso reagivano originalmente, hanno dato come loro proprio contributo alla formazione di un mondo nuovo... L'Italia, come tutta l'Europa, ha avuto tra gli artefici della sua cultura anche i 'Barbari'; ed è gloria della civiltà greca e romana — la civiltà dell'impero — aver dato impulso e alimento alla loro capacità creativa, e aver mitigato le loro crudezze e tradotto in dignità la loro fierezza, in disciplina civile la loro disciplina di guerrieri, conducendoli alla nuova religione unificatrice; mentre nuova linfa veniva da loro alle antiche genti mediterranee» (Premessa).

Siamo dunque ben lungi dalla visione negativa della «barbaritas» a cui ci aveva abituati la tradizione storiografica umanistico-rinascimentale, che, sul fondamento di un preteso carattere paradigmatico della «antiquitas» greca e romana, associò al concetto di «barbaro» tutto ciò che connota inciviltà, insensibilità culturale e giuridica, ignoranza arrogante, primitivismo ferino, violenza ciecamente distruttiva, ecc. È risaputo che tale concezione ha causato il noto schema di «periodizzazione», nel quale il «Medio evo» (la *media aetas* della storiografia rinascimetale; cfr L. SORRENTO, *Medio evo, il termine e il concetto*, Milano 1931) è visto come *una cesura* tra la civiltà dell'antichità classica e la civiltà moderna. A dispetto della grande lezione dello storicismo crociano e delle conquiste chiarificatrici della medievistica contemporanea, tale visione antistorica resta ancora così radicata, che un giornalista autore di fortunate sintesi di volgarizzazione storica ha intitolato tranquillamente un suo libro *L'Italia dei secoli bui* (Milano 1965). Questo volume, coi suoi 18 contributi, il suo splendido corredo illustrativo e la sua appendice di testi storici in traduzione italiana dimostra ancora una volta che i secoli V-X, i secoli «barbarici», furono «bui» solo per chi ha un certo concetto di «civiltà»: concetto ormai tanto discusso da rivelarsi inammissibile.

Come tutti i volumi precedenti della collana, anche questo ha una struttura organica. È distribuito in quattro parti, ognuna delle quali tratta una

tematica omogenea. La prima parte è dedicata alla presenza politico-militare dei barbari in Italia; e, mentre L. Cracco Ruggini studia tale presenza in genere, cioè nei secoli dell'Impero (secc. I-V d.Cr.), F. Giunta segue le vicende degli Ostrogoti, C. Brühl dei Longobardi nella Italia settentrionale e centrale, C. D. Fonseca dei Longobardi nell'Italia meridionale; infine A. A. Settia si occupa dei «mutamenti territoriali» in Italia a causa delle incursioni degli Ungari nei secoli VIII-X, mentre A. D'Haenens traccia un breve panorama della presenza, corta e sporadica, dei Vichinghi nella Toscana (anno 860).

La seconda parte si deve ad Adriano Peroni soltanto; il suo saggio, da lui chiamato modestamente «una traccia», offre un panorama ben concepito e sostanzioso sulle arti maggiori (architettura, pittura e scultura) e minori d'Italia in età longobarda, cioè nei secoli VII e VIII.

La terza parte è più propriamente storico-letteraria. I quattro contributi che la compongono ricostruiscono l'immagine offertaci dei barbari in Italia prima nelle fonti storiografiche bizantine (V. von Falkenhausen) e poi nelle fonti occidentali (N. Cilento); i due contributi sono particolarmente preziosi per l'abbondanza dei dati raccolti e criticamente vagliati, in modo da orientare e fare avvertito il lettore che volesse servirsi di quelle fonti. Qualche cosa di analogo si può affermare del saggio di A. Cavanna dedicato alla storia istituzionale («diritto») e sociale («società») dei regni fondati in Italia dagli Ostrogoti (493-554) e dai Longobardi (568-774). A parte sta, in un certo senso, il breve saggio di M. G. Arcamone sulle lingue e i documenti linguistici dei Germani in Italia: è un denso panorama sulle tracce germaniche nella lingua italiana odierna, erede diretta del latino medievale parlato nella penisola e soggetto in vari modi a infiltrazioni germaniche. Particolarmente felice è stata, a nostro avviso, l'idea di riprodurre un «lessico italiano di origine germanica» (p. 399-405) e alcuni testi, fra cui un atto notarile ravennate forse del 551, nei quali si costata la convivenza di lingua latina e lingua gotica e longobarda (p. 406-409).

La quarta parte, se si prescinde dal contributo di E. A. Arslan sulla monetazione d'epoca odoacriana, gotica e longobarda, è tutta dedicata allo studio dei barbari in Italia attraverso le fonti archeologiche ed artistiche. Ci sembrano di notevole rilievo i due saggi di Volker Bierbrauer (p. 445-508) e di S. Lusuardi Siena (p. 509-570), dedicati, rispettivamente, ai Goti, Alamanni e Longobardi, il primo, e ai Goti in Italia il secondo. Non meno notevole ci sembra il contributo di G. Lilliu sulla presenza diretta o indiretta di Goti, Longobardi e Franchi in Sardegna, i quali furono preceduti dai Vandali che occuparono l'isola dal 455 fino al 534 (p. 559-570). Finalmente C. Bertelli offre una bella rassegna critico-descrittiva dei codici miniati fra Goti, Longobardi e Franchi; mentre G. Cavallo, con la solita ampiezza di informazione e finezza di interpretazione storico-culturale, svolge il tema «Libri e continuità della cultura antica in età barbarica» (p. 603-662): nell'esposizione emerge soprattutto il fatto di una continuità culturale assicurata principalmente dai legami, ora forti e ora deboli ma mai totalmente spezzati, tra Italia barbarica e mondo bizantino. Da tali pagine, come da tante altre dei contributi precedenti e dalla «Conclusione» di A. M. Romanini (p. 633-680), si ricava, a dir poco, una certezza oggettiva, che tanta storiografia si ostina ad ignorare: non è possibile capire l'Italia barbarica, cioè l'Italia della tarda antichità e

dell'Alto Medioevo, prescindendo dai suoi rapporti coll'Impero di Constantinopoli — e viceversa. In altre parole: l'Italia barbarica, adempiendo la funzione di ponte o «suolo comune» fra Oriente bizantino ed Occidente germanico-latino, ha offerto ai due mondi la possibilità di dialogare e di scontrarsi: i documenti e i monumenti di tale contatto sono tali e tanti, da rendersi indispensabili sia al bizantinista che al medievista, ciascuno dei quali, salvo ottuse preclusioni manichee, non può fare a meno dell'altro. Va da sé che ciò vale tanto sul piano della storia civile che su quello della storia religiosa. E proprio su questo secondo piano ci sembrano lacunosi od incerti alcuni contributi. Anzi ci domandiamo come mai nel progettare il volume non si sia pensato a uno o più contributi sulla religiosità precristiana e cristiana dei Barbari in Italia, tenendo conto che tale religiosità influí non poco sulla loro politica e sul loro atteggiamento verso la civiltà romana. Gli accenni del Brühl (p. 118-123), del Fonseca (p. 127ss.), del Cilento (p. 317s.), del Cavanna (p. 362-364) e del Lilliu (p. 562s.) ci sembrano frammentari e insufficienti.

Ma l'utilità di questo volume non risulta solo dai testi, che, tutto sommato, non superano il livello di una dignitosa divulgazione scientifica; risulta anche dalle illustrazioni, che per diligenza tecnica ed esito artistico pongono il volume tra quanto di meglio abbia prodotto in questi anni l'arte tipografica italiana: un raro caso in cui godimento estetico e arrichimento intellettuale vanno a braccetto.

C. Capizzi S.J.

Jacques Heers, *Genova nel Quattrocento. Civiltà mediterranea, grande capitalismo e capitalismo popolare*, trad. dal franc. di Piero Mastrorosa (= Di fronte e attraverso, 117), Jaca Book, Milano 1984, p. 372 con 6 grafici e 5 carte.

Si osserva quotidianamente che l'antica Repubblica marinara di Genova, non meno della sua consorella ed eterna rivale Venezia, attira sempre più l'attenzione della storiografia odierna. Le edizioni delle fonti di prima mano (cronache, atti governativi, atti notarili, ecc.) non si contano più. Per quanto riguarda Genova — soprattutto la Genova medievale e rinascimentale — ai vecchi nomi di studiosi come L. Sauli, C. Desimoni, L. T. Belgrano, G. Bertolotto, G. Caro, C. Manfroni, se n'è affiancata una schiera di più recenti e non meno meritevoli, quali, ad esempio, quelli di G. Airaldi, G. Balbi, L. Balletto. M. Balard, R. S. Lopez, R. Pavoni, G. Pistarino. Come suole succedere, alla fioritura editoriale delle fonti e al fervore degli studi particolari s'è accompagnata la pubblicazione di trattazioni storiche complessive e di non poche esposizioni sintetiche su una parte o su tutta la storia della «Superba»: storia essenziale tanto per la Penisola italiana quanto per quasi tutto il bacino del Mediterraneo.

In un certo senso, questo volume sta a mezza strada: si colloca tra la ricerca settoriale e la sintesi. Infatti, come ci informa lo stesso Heers, «questo libro è l'edizione ridotta di una tesi di laurea in lettere, discussa nel 1958 e

pubblicata nel 1961. Ne ho conservato qui la trama e tutte le conclusioni. Le riduzioni, di notevole entità, perché rappresentano oltre la metà del testo iniziale, hanno riguardato soprattutto analisi di esempi molto precisi: particolari operazioni finanziarie, consolidamento del debito pubblico, movimenti c carichi di navi; esse si distribuiscono in modo più o meno uguale lungo tutto il libro, e l'indice di questa edizione comprende dunque, esattamente, tutte le rubriche del primo» (p. 9). In altre parole, il lettore ha in mano la riduzione snellita di un lavoro scientifico riccamente e rigorosamente documentato, come sa chi ha dimestichezza con le tesi di *doctorat ès lettres* sostenute nelle facoltà universitarie di Francia. Per conseguenza, il volume è sprovvisto di note e di riferimenti bibliografici d'ogni genere. Va da sé che, se ciò ne alleggerisce la lettura, conferendogli i pregi di un libro avvincente e stimolante, d'altra parte lo priva dei vantaggi tipici di una ricerca scientifica in senso stretto.

Non si dura fatica tuttavia a rilevare che il volume sia frutto di studi seri e sistematici. Le pagine si presentano al lettore non solo brillanti, ma anche ricche di tutti gli elementi necessari alla ricostruzione della vita di Genova nel sec. XV in tutti i suoi aspetti: da quello geografico e topografico-urbanistico, a quello sociale, culturale e religioso. Chiusa entro una riviera sottile e un retroterra arduo e povero, Genova fu come costretta ad una vocazione marinara: dovette consacrarsi ai traffici commerciali, superando la concorrenza e le ostilità di altre Repubbliche come Pisa e, soprattutto, Venezia; sfruttando al massimo la ristrettezza degli spazi edilizi disponibili per una popolazione sempre numerosa ed attiva; aprendosi faticosamente i mercati degli Stati confinanti e d'Oltremare. Tutto ciò favorì la fioritura di ciò che Heers chiama «grande capitalismo e capitalismo popolare», cioè una concentrazione di capitali nelle mani di grandi famiglie, a cui faceva da equilibrio una notevole distribuzione di capitali nelle mani di larghi strati popolari. Superfluo rilevare che l'A. descrive con chiarezza e vivacità tali fenomeni come pure quelli riguardanti le «tecniche» bancarie, mercantili, industriali, ecc., con cui Genova contribuì alla nascita del mondo moderno.

È risaputo che, a cominciare dal secolo XI in poi, la presenza dei Genovesi divenne un fattore determinante nei rapporti, anche religiosi, tra Oriente ed Occidente. L'impero bizantino non si comprenderebbe, soprattutto dai Commeni in poi, senza Genova, ora amica e ora nemica. Perciò la lettura di questo libro offre spunti di riflessione e notizie preziose, sia pure di carattere indiretto, a chiunque si occupi dell'Oriente in genere e di quello cristiano in particolare.

C. Capizzi S.J.

Κειμενα Πιστεως και ελευθεριας. *Αὐθεντικαὶ μαρτυρίαι ἐπωνύμων καὶ ἀνωνύμων Ἑλλὴνων περὶ της Ἐθνεγερσίας τοῦ 1821. Ἐπιμέλεια: ΗΛ. Β. ΟΙΚΟΝΟΜΟΥ, Ἀθῆναι 1985*, p. 222.

The Greek War of Independence was already under way when the Metropolitan Germanos of Old Patras raised the standard of revolt on 25

March 1821. Tradition, however, has always regarded this date as the real start of the struggle (82). In reprisal, the Patriarch of Constantinople, Gregory V, was hanged outside of his cathedral (p. 205). That these were not isolated facts, but reflected symbolically the general tenor of the revolution, is amply illustrated in the present compilation of documents, drawn from contemporary sources. Perusing this anthology, one cannot help but notice what is presented as the mainspring of the uprising: the love of Jesus Christ and His Church, which has bound the Greeks to Christianity ever since the days of St Paul (p. 35, 103, 112, 151). Typical is the poet laureate Dionysios Solomos' "Hymn to Liberty", which strikes the theme of the Cross as the Standard borne by the insurgent Greeks (p. 119-122).

In spite of the abundance of documents, one may regret a certain one-sidedness. Even if patriotic motives are seen intermingled with religious ones, the thesis of a predominantly religious driving force would have been better delineated if compared more thoroughly with anticlerical, antireligious and freethinking aspirations (cfr however p. 23, 132). Philhellenism is appreciated (cfr 116, 126, 138f), but one need only set up a comparison with a recent collection of essays and documents, published under the joint sponsorship of the Presidents of Greece and Italy as *Risorgimento greco e filellenismo italiano*, Roma 1986, to form a more nuanced view of the depth of sympathy felt for the Greeks. From a religious viewpoint, then, a reference could perhaps have been made to the part played by the Knights of Malta, formerly the Knights of Rhodes, a Catholic order which for some time had the Orthodox Czar Paul of Russia as its head.

Still, the publication of such a moving record of determination focuses on a theme which all those desirous of understanding the Greek soul and of penetrating into the depths of its theology would be well advised not to ignore.

E. G. Farrugia S.J.

Indica

K. C. Chacko, *Jeevitha Mudrakal* (Malayalam, autobiography), Jeevan Books, Bharananganam 686 578, Kottayam, Kerala, 1984, p. xvi + 500 + photos 8 p. Engl. tr., *A Philosophy that hasn't Failed*, Cochin, 1986, p. vii + 304.

A rare combination of talents and achievements, a happy integration of noble ideals and practical fulfilment: this is the impression the author conveys through the pages of his autobiography. Chevalier K. C. Chacko (born 1915) is an outstanding intellectual, prolific writer, dedicated educationist and inspiring Catholic lay leader of Kerala. A proud father of eight children, and ever grateful for his happy and numerous Christian family, he is a winsome character and multi-faceted personality.

He has authored about a hundred books, big and small, and innumerable

articles in journals and other periodicals and encyclopedias. A highly qualified and pioneering civil engineer, he can produce with equal ease both cathedrals and books. His writings include not only modern scientific works, but books for children, biographies of inspiring, saintly heroes (starting with the apostle of the lepers Father Damian, through Francis of Assisi and Blessed Alphonsa, to mention a few), devotional works, acute criticism of society and trasporting religious lyrics. The literary merits of his writings have been widely recognized, and his contribution to technical education duly appreciated.

A captivating speaker, he has always been much sought after: for example, during his ten-month stay in the U.S.A. in pursuit of a degree in civil engineering, he delivered about a hundred lectures, he recalls; one of them, delivered to the Knights of Columbus at Cincinnati, lasted from 8.00 p.m. till 4.00 a.m. the next dawn and was avidly listened to by his audience (p. 191; reminding one of St Paul at Troas, cfr Acts 20: 7-12). Parish priests in Kerala have invited him to preach parish retreats. He has professed his Christian faith and personal convictions also from the highest forums of culture and education. Having integrated science and faith in a coherent vision, he looks at earthly realities under the light of eternity.

He was chosen by the State Ministry of Education to set on foot two new universities with almost plenipotentiary powers. Few educationists have loved the youth so wholeheartedly and spent themselves for its integral development, for which religion must have priority value, as he is wont to insist. He has best answered his own clarion call "Seid aggressiv gut!", sounded at the International Eucharistic Congress at Munich in 1960. He was the lay auditor from India at the Second Vatican Council. For his distinguished services to Church and society, Pope Paul VI awarded him in 1969 the honour of Knight Commander of the Order of Saint Gregory the Great. Since then he holds the title Chevalier. Few other Catholic leaders have won the approval, admiration and love of so many personalities of higher circles, irrespective of caste, religion, or rite. A proud boast of the Syro-Malabar Church.

The author has himself happily translated his autobiography into English. It carries a Foreword by Justice V. R. Krishna Iyer, retired Supreme Court Judge, qualifying "the Chacko saga" as "an education in the ethics of living" (p. vi). The translation is not literal but faithful, and besides improves on the original. Some picturesque detail and local colouring may have been lost, but the version often evinces better composition and greater clarity. The photographic illustrations have been also left out, but English readers will regret above all the notice that the book is "Not for sale" and that only 100 copies have been printed. In the year when the Roman Synod of Bishops (1987) discusses the role of the laity in the Church, the life of "a lay apostle who has with great zeal and enthusiasm promoted the cause of God" (Joseph Cardinal Parecattil) deserves to be more widely known.

G. Nedungatt S.J.

Joseph VADAKUMCHERRY, *Vivāham kānan niyamattilum sabhākōṭatikaḷilum* (= Marriage in Canon Law and Church Tribunals), Viani Printings, Ernakulam Cochin 1984, p. XXX + 206.

We are happy to greet the first book in Malayalam dealing with the canonical discipline of marriage in the Church, by an author sharing his varied expertise with a vast reading public. Once a seminary professor of canon law, Dr. Vadakumcherry is currently the Officialis or Vicegerent of the Ernakulam Archdiocesan Tribunal. He has experience also as Consultor of the Pontifical Commission for the Revision of the Code of Oriental Canon Law, for which he has worked in two Study Groups, namely "On General Norms" and "On Marriage" since 1973. Thus he has enriched his learning with an insider's knowledge of the forthcoming canonical legislation on marriage for the Oriental Catholics. But he wants his book to be useful also to the Latins of Kerala, and has amply drawn on the *Codex Iuris Canonici* (1983) as well. Set in the context of Kerala, his book is a practical guide for ecclesiastical tribunals, parish priests, and interested lay people; it is neither a scholastic manual nor an exhaustive commentary. In fact it is a collection of 35 articles he had published previously in two local periodicals.

The first part of the book is devoted to the explanation of the law (whether in force or forthcoming), with occasional criticism of lacunae and constructive suggestions, as for example on the prohibition of marriage solemnization during Lent (p. 67-69). The second part (p. 93-186) deals with marriage cases and jurisprudence, with ample references to the decisions of the Roman Rota.

The references in the first part are mostly to the new CIC and to the *draft* legislation for the Orientals, and only rarely to the Motu Proprio "*Crebrae allatae*", sometimes referred to only in the footnotes. This is somewhat surprising, and will be rather confusing to the general reader. Thus for example, the impediment of consanguinity is explained and illustrated as diriment up to the fourth grade inclusively (p. 22-25), relegating the *jus vigens* to a footnote at the end of the book (p. 187, n. 5), where it is said that the impediment is diriment up to the sixth grade inclusively. This sort of treatment may mislead the unwary reader, though he is presumably delighted to catch a glimpse of the future Oriental Code before its official promulgation. The author himself may be fully aware that during this interim period the norms of the CA are still in force except where expressly derogated or abrogated.

With this proviso, the book deserves to be greeted as a pioneering effort in an area where a canonical culture is inexistent and a theological culture is only struggling to be born. The work is saddled with the inherent problem of creating an apt terminology, and the author is far from claiming to have succeeded in doing so. But a good effort has been made, and he deserves our gratitude and appreciation.

G. NEDUNGATT S.J.

Liturgica

Henry Ansgar KELLY, *The Devil at Baptism: Ritual, Theology, and Drama* Cornell Univ. Press, Ithaca N.Y.-London 1985, S. 302.

Der A. hat seine interessante liturgievergleichende Untersuchung in drei Hauptteile gegliedert: I. Der jüdische, neutestamentliche und gnostische Hintergrund (S. 5-77): II. Die wichtigsten Weiterentwicklungen einschließlich der östlichen Überlieferungen, die keinen Exorzismus kannten wie das syrische Hinterland und die persarmenische Kirche, sowie die Küstengebiete des Mittelmeerraums, die exorzistische Riten praktizierten (79-157); III. Die Gestalt der heutigen Rituale, wobei der A. sicher und gekonnt einen weiten Bogen spannt mit dem byzantinischen und westsyrischen Brauch, den Riten in Armenien und Ägypten, den römisch-fränkischen Gebräuchen, den milanesischen, gallikanischen und spanischen Ordines, sowie einem abschließenden Kapitel über die westlichen Reformen (S. 158-271). An die Zusammenfassung (S. 272-278) ist noch ein bibliographisches und allgemeines Register (S. 279-301) angefügt.

Die schöne Arbeit zeichnet sich durch erhebliches Wissen um die Quellen aus, und der weit abgesteckte Horizont und eine differenzierte Argumentationsweise sichern im großen Ganzen die Aussagen und Ergebnisse ab. Somit ist diese gelungene Untersuchung zu einer der bemerkenswertesten Arbeiten im Zusammenhang mit dem Intitiationsritus zu zählen. Wenn ich nun auf einige Feststellungen etwas näher eingehen möchte, so soll dies keineswegs die außerordentliche Leistung schmälern.

In der Einleitung auf S. 11 behauptet der A., daß die Täuflinge auch nach der Immersion mit *exorziertem* Öl gesalbt worden seien. Das stimmt wohl nicht ganz, denn selbst Hippolytus unterscheidet die präbaptismale Salbung mit dem exorzierten Öl von der postbaptismalen mit einem Öl, über das kein Exorzismus, sondern eine Danksagung gesprochen wurde (vgl. XXI, 6-8 u. 19).

Auf S. 60 hat der V. meines Erachtens die Aussagen gnostischer Quellen mißverstanden, wenn er auch sie anhand der paulinischen Tauftheologie interpretiert ("So far, we have baptism pretty much as Saint Paul envisages it..."). Gerade das vorangehende Zitat von Theodotus ("But it is not only the washing that is liberating, but the knowledge [*gnōsis*] of who we were, and what we have become, where we were or where we were placed, whither we hasten, from what we were redeemed, what birth is and what rebirth...") würde doch aufgrund des Hinweises auf die pneumatische Geburt eher auf Jn 3 als auf Rm 6 hindeuten.

Auf S. 132 formulierte der A. wohl etwas unglücklich "Ephrem, who *though only a deacon* dominated Christian thought in East Syria" (meine Hervorhebung), wobei dann anschließend die Epiphaniehymnen dem Ephräm zugeschrieben werden. Die Autorschaft ist keineswegs abgesichert, denn diese Hymnen spiegeln eine spätere Struktur (des Taufrituale) wieder. Zum Datum der Katechetischen Homilien des Bischofs von Mopsuestia hätte die Arbeit von S. Janeras konsultiert werden müssen: "En quels jours furent prononcées

les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste?" in: *Mémorial Mgr. Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968)* [Louvain 1969], 121-133.

Auf S. 188 wiederholt und argumentiert der A., daß das armenische Taufrituale (*Maštoc'*) von Yovhan Mandakuni abgefaßt worden sei, wobei er sich auf Diettrich (*Nestorianische Taufliturgie*) und Denzinger (*Ritus Orient.*) beruft. Diese Zuschreibung ist höchst ungewiß und kann deshalb nicht als Grundlage für die weitere Diskussion benutzt werden. Auf S. 189 stützt sich der A. dann auf einige armenische Handschriften des Mittelalters, die von Conybeare übersetzt worden waren und deren Struktur und Inhalt teilweise mit dem byzantinischen Ritus übereinstimmen, ohne dabei im Auge zu behalten, daß die Armenier in ihrer wechselvollen Geschichte des öfteren zur Union mit den Byzantinern gezwungen worden waren, um sie dann bei nächster Gelegenheit wieder abzuschütteln, und daß damit diesen Handschriften vielleicht nicht das Gewicht beigemessen werden darf, das ihnen hier gegeben wird. Als Grundlage nimmt der V. die nicht immer ganz zuverlässigen Aussagen Conybeares zu Hilfe. Zur handschriftlichen Überlieferung müßte S. Čemčemean herangezogen werden: "Kanon mkrtut'ean", *Bazmavēp* 129 (1971) 36-46; 130 (1972) 211-230 u. 400-419 (in Neuarmenisch). Auf S. 190 (*passim*) verweist der V. auf Conybeares englische Übersetzung, wobei er Conybeares Wiedergabe des armenischen Texts anhand seiner eigenen Mutmaßungen korrigiert. Ein Blick in die deutsche Übersetzung *OCA* 212 [Rom 1982] S. 192-195, Zeile 68 u. 75) hätte die Sache klären können. Der armenische Text hat in Z. 68 (s. 192/193) *dewk'* (in der Genitivkonstruktion *diwac'*) und in Z. 75 (S. 194/195) ist von dem "üblen Dämon" (im Sg. nicht Pl.: [*čar dewn*] die Rede, und so auch in der deutschen Übersetzung wiedergegeben worden. In diesem Zusammenhang muß generell festgestellt werden, daß, wie in vielen Englisch abgefaßten Untersuchungen heutzutage, so auch hier die Tendenz zu erkennen ist, bevorzugt auf englische Übersetzungen der Quellen zu verweisen, ganz gleich ob sie den neuesten Forschungsstand reflektieren oder nicht.

Zum Gebrauch von Ps 24 (23) in den westlichen Osterzeremonien des Mittelalters (vgl. S. 214f) wäre auch auf die östlichen Riten zu verweisen, wozu am besten folgende Arbeiten zu konsultieren sind: A. Rose, "Attollite portas, principes vestras ..." in: *Miscellanea liturgica in onore di S. E. il Cardinale G. Lercaro*, vol. I (Rom 1966), 453-478; R. Taft, *The Great Entrance...* (= OCA 200, Rom 1978²), 98-112.

Zum Abschluß sei nochmals auf den großen Wert der Arbeit hingewiesen. Wer in Zukunft über die vorbereitenden Riten der Taufe, d. h. über das Taufgelöbnis mit der Abrenuntiation und den Exorzismen arbeiten wird, muß auf diese gelungene Untersuchung zurückgreifen, denn sie ist zu den wichtigsten liturgievergleichenden Studien auf diesem Gebiet zu zählen.

G. WINKLER

John MOOLAN, *The Period of Annunciation-Nativity in the East Syrian Calendar: Its Background and Place in the Liturgical Year* (= Oriental Institute of Religious Studies 90), Vadavathoor, Kottayam 1985, S. xxxiii + 298.

Diese über die Advents- und Weihnachtszeit der ostsyrischen Kirche am Orientalischen Institut in Rom eingereichte Doktorarbeit, die unter der Leitung von Prof. R. Taft und Prof. P. Yousif entstanden ist, besteht aus folgenden Bestandteilen: einer kurzen Einleitung (S. 1-10), einem Überblick über das liturgische Jahr (S. 11-56), einer knappen Skizze über die Entwicklung des Verkündigungs- und Weihnachtszyklus in Kleinasien, Jerusalem und Syrien (S. 57-63), einer vollständigen Übersetzung (S. 64-145) der relevanten syrischen Texte aus dem *Hudrā*, nämlich die variablen Gesänge des Offiziums und der Liturgie für die vier Sonntage der Verkündigung mit den zwei Sonntagen nach Weihnachten (unter Ausschluß des sich im *Gazzā* befindlichen Weihnachtsfests am 25. Dezember, s. S. 146, Anm. 2), einen Überblick über die handschriftliche Überlieferung (S. 146-167), einer kurzen Beschreibung der Frühgeschichte dieses liturgischen Zykluses (S. 167-170) sowie einer wichtigen Aufzählung der liturgischen Bestandteile in der Ausgabe von Bedjan (Tafel 1, S. 171-185) mit einer Liste der Wiederholungen (S. 186-192), einem detaillierten, tabularischen Vergleich zwischen der handschriftlichen Überlieferung und den Ausgaben von Bedjan und Darmo (S. 194-219) mit Erläuterungen dazu (S. 220-228). Daran schließen sich dann noch eine tabularische Erfassung der Schriftlesungen an (S. 229-236), eine Besprechung der Themen im vorweihnachtlichen Zyklus bei den Ostsyrern (S. 237-251) und im westsyrischen Ritus (S. 251-263), sowie eine Zusammenfassung der Ergebnisse der Arbeit (S. 264-270). Die Bibliographie befindet sich auf den S. xxi-xxxiii, und im Appendix werden diejenigen Hymnen in den verschiedenen Handschriften (im syrischen Original mit Übersetzung) vorgestellt, die bei Bedjan nicht für den Verkündigungs- und Weihnachtskreis angegeben, sondern an anderer Stelle des Kirchenjahrs eingefügt worden sind (S. 271-283). Die auf S. 284-288 angeführten Schemata zum Offizium (Vesper, Nachtoffizium, sonntägliche Kathedralvigil, Morgenoffizium) erleichtern das Auffinden der einzelnen übersetzten liturgischen Bestandteile (von S. 64-115). Ein Glossarium der wichtigsten liturgischen Termini (S. 289-292), das mit Hilfe der Angaben bei Maclean, Brightman, Mateos u. a. zusammengestellt wurde, sowie ein Register (S. 293-297) rundet die Arbeit ab.

Zu den wichtigsten Beiträgen und Ergebnissen dieser Veröffentlichung sind wohl die Übersetzung der Texte und der detaillierte und aufschlußreiche Überblick über die Abweichungen in Bedjans Ausgabe von den Handschriften zu zählen.

Der Krieg zwischen Iraq und Iran hinderte den A. daran, den ältesten Codex, *Seert 33*, aus dem 11. Jh. einzusehen. Aber auch die Handschrift des *Mar Eša'ya Ḥudrā* von Mossul aus dem 10./11. Jh., die wie der Überblick erkennen läßt, mehrere Sonntage des Verkündigungszyklus mitaufgenommen hat, wäre wahrscheinlich für die Arbeit von Bedeutung gewesen. Die Studie beschränkt sich auf wesentlich spätere Handschriften: *Brit. Libr. Add. 7177*,

AD 1484 (vgl. S. 147, 154), von der jedoch "viele" (wieviele?) Folia zu Beginn aus dem 18. Jh. (!) stammen (vgl. S. 151: «... according to Macomber many leaves at the beginning of this manuscript are of the 18[th] century" — wieviele Blätter dabei aus dem 18. Jh. stammen, verschweigt der A.). Ähnliches muß auch für die zweite verwendete Handschrift, *Vat. Borgia syr. 150* (15. Jh.) festgestellt werden: "the leaves up to the commemoration of Mary (S. 1-69) were supplied in the 18th century" (S. 155), das heißt, zwei drittel des Texts gehören einer wesentlich späteren Zeit an. Die dritte Handschrift, auf die sich die Arbeit stützt, bietet nur das Incipit für *Lelyā, Qālē d-šahrā* (Nachtoffizium, Kathedralvigil) der Sonntage sowie für das gesamte Offizium der Freitage (vgl. S. 156). Das heißt, die ersten zuverlässigen Handschriften stammen aus dem 16. Jh., wie z.B. *Vat. syr. 83* (AD 1538). Und damit geht der gesamte Befund aus Handschriften hervor, die vier bis fünf Jahrhunderte später als die ältesten Zeugen entstanden sind. Dies dürfte insofern ins Gewicht fallen als der V. selbst darauf hinweist, daß um 1250 nochmals der *Ḥudrā* des Išo'jahb III (649-659) reformiert worden ist (S. 154, 169), das heißt, die Handschriften vor dem 13. Jh. wie Codex *Seert 33* (11. Jh.) und möglicherweise auch die Mossuler Handschrift des *Mar Eša'ya Ḥudrā* (10./11. Jh.) sind von größter Bedeutung für die Struktur und den Inhalt des Verkündigungs- und Weihnachtskreises. Wie der A. somit behaupten kann (ohne jedoch dazu den Beweis zu liefern), daß die von ihm benutzten Handschriften alle die frühere Reform des Išo'yahb widerspiegeln (vgl. S. 167, 236, 268) ist mir aufgrund der ausdrücklich vermerkten Tatsache einer späteren Umgestaltung des *Ḥudrā* im 13. Jahrhundert unklar geblieben.

Interessant wäre sicher auch gewesen, inwieweit das liturgische Material in den Handschriften auf die früheren Hymnen aus dem vierten bis fünften Jahrhundert aufbaut; der einmalige Hinweis auf Narsai (S. 82) und Ephräm (S. 271) ist ungenügend. Gerade im *Ḥudrā* sind die ältesten liturgischen Gesänge erhalten geblieben, die zudem "von größtem theologischen Interesse sind" (W. F. Macomber, "A List of the Known Manuscripts of the Chaldean *Ḥudrā*", OCP 36 (1970) 121-122). Um so mehr muß deshalb auch die Tatsache bedauert werden, daß der A. den schwierigeren Textanalysen geflissentlich ausgewichen ist: die gesamten christologischen Aussagen, deren Erfassung ja gerade wichtig gewesen wäre, werden absichtlich übergangen (vgl. S. 238) und mit einer listenmäßigen, belanglosen Aufzählung der "Greetings to Mary" ersetzt (S. 238-243). Welche Schlüsselfunktion diesen «Greetings» zukommen könnte, oder welche Kriterien zur Auswahl der besprochenen Themen benutzt worden sind, verschweigt der Autor. Bei der Begründung für die Ausklammerung der christologischen Terminologie wird auf bereits vorliegende Arbeiten verwiesen. Hier muß nun auch die wichtige Arbeit von S. P. Brock erwähnt werden: "Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition", in: M. Schmidt, C. F. Geyer (Hg.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter* (Regensburg 1982) 11-40; s. zudem auch seinen interessanten Beitrag in *Novum Testamentum* 24 (1982): "Passover, Annunciation and Epiclesis: Some Remarks on the Term *Aggen* in the Syriac Versions of Lk 1:35".

Auf S. 228 (Anm. 51-52) gibt der A. einen Überblick über die *Pᵉšiṭtā* wobei er darauf hinweist, daß er für das Alte Testament die Ausgabe von

Mossul 1887-1888 benutzte. Zu diesen Aussagen wären nun S. P. Brocks Artikel "Die Übersetzungen ins Syrische. Altes Testament" sowie B. Alands Beitrag "Neues Testament" in: *Theologische Realenzyklopädie* VI, Lieferung 1/2 (S. 181-189, 189-196) zu konsultieren, und für die *Pᵉšiṭtā* wären die Ausgaben des Leidener Peschitta-Instituts (1966 ff) heranzuziehen. Auf den S. 2, 11, 13, 52 *et passim* gibt der A. für Išo'yahb III die Daten 647-657 an; dazu wäre bei J. M. Fieys Artikel, "Išō'yaw le Grand", in: OCP 35 (1969), S. 307, nachzulesen gewesen, daß für seine Amtszeit wahrscheinlich die Jahre 649-659 anzusetzen sind. Überhaupt sind mehrere neuere Ausgaben, Studien, Monographien und Übersetzungen auf syrischem Gebiet in Patristik, Liturgie und Theologie unberücksichtigt geblieben, was sich dann auf die Arbeit ausgewirkt hat. Aufgrund der wertvollen Tabellen jedoch, und den wichtigen Hinweisen auf die Abweichungen von der handschriftlichen Überlieferung in der Ausgabe Bedjans muß diese Arbeit in Zukunft mit berücksichtigt werden; und die Übersetzung des gesamten Texts aus dem *Ḥudrā* wird die eigentümliche Schönheit der ostsyrischen Liturgie einem weiteren Kreis zugänglich machen.

G. WINKLER

Nicholas D. USPENSKY, *Evening Worship in the Orthodox Church*, translated from the Russian and edited by Paul LAZOR, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 10707, 1985, p. 248.

L'ouvrage consiste en trois chapitres disparates qui ne sont que la traduction anglaise d'autant d'articles de Nikolaj Dimitrievich USPENSKY parus en russe dans les Богословекие Труды (BT) du Patriarcat de Moscou. Le chapitre I: *Orthodox Vespers (A Liturgical History)* est la traduction de: Православная Вечерия (Историко-литургический очерк) BT 1 (1959) 5-52. Cet article date de 26 ans. On ne rend pas service à N.D.U. en le traduisant tel quel sans aucun aggiornamento ni critique, sans tenir compte du fait que N. D. Uspensky, ayant pu depuis lors entrer en contact avec des ouvrages récents d'autres liturgistes et patrologues, a lui-même mis à jour sa bibliographie et modifié quelques-unes de ses opinions, dans un long article paru dans ces mêmes BT et qui aurait dû être inclu dans la présente traduction de P.L. puisqu'il est consacré en grande partie à l'*Evening Worship*: Чин всенощного бдения (ἡ ἀγρυπνία) на Православном Востоке, BT 18 (1978) 5-117 et BT 19 (1978) 3-69. Ce travail avait été présenté par N.D.U. à l'Académie Théologique de Leningrad peu après la IIᵉ Guerre Mondiale comme thèse doctorale dirigée, au moins à ses débuts, par le grand liturgiste Alexej Dmitrievsky (cfr BT 4 qui lui a été dédié en entier). C'est à cet ouvrage inédit, découvert dans la bibliothèque de l'Académie Ecclésiastique de Leningrad, que j'avais consacré moi-même l'article: *L'office de la veillée nocturne dans l'Église grecque et dans l'Église russe* (OCP 42, 1976, 117-155 et 402-425), traduit ensuite en anglais et publié sous le titre: Miguel Arranz, N. D. Uspensky: *The Office of All-Night Vigil in the Greek Church and in the Russian Church* (*St. Vladimir's Theological Quarterly* 24, 1980, 83-195). Avant de le publier dans les

OCP, j'avais montré le manuscrit de mon article au cher collègue et ami N. D. Uspensky et nous avions eu l'occasion de discuter en détail certains de nos points de vue; à la suite de cette courtoise discussion, qui m'a permis de comprendre la pensée de N.D.U., j'ai corrigé mon propre manuscrit, et je peux dire aujourd'hui, que cet article sans devenir un texte concordé, avait fait l'objet à son tour d'un compte rendu par Uspensky, ce qui constituait déjà une mise à jour autorisée de sa thèse doctorale. La réédition dans les BT, dont j'ai parlé plus haut, est l'expression définitive des connaissances de N.D.U. sur les vêpres byzantines. La simple citation de ce dernier travail de N. Uspensky dans l'introduction (p. 9) n'empêche pas le lecteur de s'égarer dans des déductions et des conclusions dépassées par N.D.U. lui-même. Il aurait fallu ajouter une note explicative à la fin du paragraphe 13 (p. 109).

Le chapitre II: *The Liturgy of Presanctified Gifts. History and Practice* a été publié en russe dans BT 15 (1976) 146-184: Литургия Преждеосвященных Даров (Историко-литургический очерк). Il s'agit d'un très bon travail qu'il aurait fallu cependant mettre à jour d'après la toute dernière bibliographie (cf. OCP 47, 1981, 332-388).

Le chapitre III, qui n'a rien de commun avec l'office du soir, est un des plus originaux et des plus audacieux travaux de N. D. Uspensky: *The Collision of Two Theologies in the Revision of Russian Liturgical Books in the Seventeenth Century.* Il avait été publié en russe dans BT 13 (1975) 148-171: Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебних книг в XVII веке. Il traite de deux questions liturgiques et théologiques d'énorme intérêt: 1°: le moment de la consécration eucharistique dans les liturgies de s. Basile et de s. J. Chrysostome ainsi que la consécration du calice par le pain trempé dans le vin pendant la liturgie des Présanctifiés, et 2°: l'adoption de la formule latine d'absolution: *Ego te absolvo*, dans l'administration de la Pénitence chez les Russes, et cela dans le cadre des innovations liturgiques du métropolite Pierre Moghila de Kiev et des réformes du patriarche Nikon de Moscou. Le style pétillant dans lequel ce chapitre a été rédigé ajoute l'intérêt passionant d'un roman d'aventures à l'inépuisable érudition historique de N.D.U.

On ne peut que souhaiter que les éditeurs continuent la traduction et publication des autres travaux de N.D.U.; mais nous voudrions suggérer qu'une mise à jour de la bibliographie accompagne, ne fût-ce qu'en note, au moins les plus anciennes de ces études, car malgré leur grande valeur réelle, due à la richesse d'information puisée avec un vrai talent d'investigateur dans ce puits sans fond que sont les bibliothèques et archives russes, elles portent les marques inévitables de l'isolement du reste du monde scientifique, dans lequels Nikolaj D. Uspensky et ses compatriotes se sont trouvés, bien malgré eux, toutes ces dernières années.

Miguel ARRANZ, S.J.

Patristica

Ysabel De Andia, *Homo vivens. Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irenée de Lyon*, Études Augustiniennes, Paris 1986, p. 396.

La distinzione tra mondo divino «incorruttibile» e mondo materialc «corruttibile» fa parte della concezione antica greco-ellenistica della realtà, e si riscontra anche in alcune affermazioni del tardo giudaismo (*Sapienza di Salomone, IV Maccabei*) e del N.T. stesso (cfr *Rm* 1,23; *1 Tm* 6,16; *2 Pt* 1,3-4). In questa visione l'uomo è posto in qualche modo alla frontiera tra il mondo divino dell'incorruttibilità e quello umano della corruzione. Per la filosofia greco-ellenistica — seguita in questo dallo gnosticismo — la soluzione del problema antropologico consiste essenzialmente nell'arrivare a «separare» nell'uomo ciò che già di sua natura è divino (l'anima razionale, *nous* o *pneuma*) da ciò che è mondano (corporeità, psiche). La prospettiva biblica invece è tutt'altra, e chiama in causa tutto un modo diverso di vedere la vita umana, la morte, l'immortalità, la salvezza, il tempo e l'eternità.

Ora Ysabel de Andia ha colto in questa problematica attorno alla nozione di «incorruttibilità» una chiave di lettura — forse quella centrale — di tutta la teologia di Ireneo. Nell'introduzione, l'A. fa anzitutto un'analisi lessicale dei termini *incorruptio (aphtharsia), immortalitas (athanasia)* e derivati, con i relativi usi e contesti di parole. Ne risulta un impiego abbastanza massiccio da parte di Ireneo soprattutto nei punti chiave della sua esposizione. Un capitolo preliminare fornisce un'eccellente sintesi del pensiero gnostico, a cui bisognerà costantemente far riferimento, trattandosi appunto di un Ireneo conosciuto quasi esclusivamente attraverso la sua opera antignostica.

Lo studio diretto della teologia ireneana è diviso in quattro parti: I. Adamo; II. Il Verbo d'incorruttibilità; III. La Chiesa e lo Spirito, arra d'incorruttibilità; IV. Risurrezione, visione di Dio e incorruttibilità. Questo schema segue l'ordine della *historia salutis*, che è quello più congeniale al pensiero di Ireneo: dalla creazione e dal peccato dell'uomo, alla pedagogia divina che culmina nell'incarnazione del Verbo, intesa come «ricapitolazione», fino alla risurrezione, il millennio e la «visione» del Padre. La *salus carnis* è la posta in gioco di tutta questa storia salvifica, e con essa sta o cade il senso stesso della creazione e dell'incarnazione. È questa prospettiva che spiega l'uso abbondante del termine *incorruptela*, che, pur indicando la stessa realtà salvifica contenuta nei concetti di «filiazione», «divinizzazione» o «partecipazione», ne sottolinea la non limitazione alla sola componente spirituale dell'uomo.

Giustamente, in questa prospettiva, l'A. mette in rilievo il ruolo del battesimo e soprattutto dell'eucaristia (p. 237-255), «sacrement de la croissance de la vie divine incorruptible dans le temps» (p. 253), mediante la comunicazione dello Spirito Santo.

La dimensione trinitaria di questa *historia salutis* è costantemente sottolineata ma sempre in rapporto all'antropologia. Che l'*incorruptela* sia anche e anzitutto una questione «teologica», cioè riguardante l'essenza di Dio, ciò è stato intravvisto (cfr p. 333, 339) ma non approfondito. A questo riguardo, un confronto non solo con lo gnosticismo ma anche con il pensiero religioso

greco-ellenistico avrebbe messo ancora più in luce la teologia «biblica» di Ireneo, per la quale, se è vero che *Deus est incorruptela*, è anche vero che questo Dio è *agape*, che crea in vista di chiamare l'uomo a una comunione con lui, grazie a quel «movimento» trinitario che non può essere solo «economia» (cfr p. 335). La centralità dell'incarnazione, vertice della *communicatio oppositorum*, ne risulterebbe ancor più valorizzata.

In conclusione, ci troviamo di fronte a un lavoro molto aderente al testo ireneano, ricco di analisi acute e precise (sulle quali non abbiamo potuto soffermarci), e certamente uno degli studi più belli e penetranti usciti in questi ultimi anni sulla teologia del grande vescovo di Lione.

E. Cattaneo S.J.

Les Constitutions Apostoliques. Tome I. Livres I et II. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger (SC 320). Cerf, Paris 1985, p. 356.

À l'analyse, les Constitutions Apostoliques apparaissent comme une compilation formée par la collection de trois documents principaux formant la trame de tout l'ouvrage: la Didascalie, la Didachè et la Tradition Apostolique. Des traditions euchologiques et conciliaires ont été insérées dans ces documents de base. Mais on y trouve aussi beaucoup de citations (notamment de la littérature clémentine) et des interpolations d'importance variable provenant sans doute du compilateur lui-même. Il s'agit donc d'un ouvrage très composite. On a été amené à se demander s'il s'était constitué progressivement. Mais en dépit d'un certain nombre de contradictions d'une section à l'autre, Funk et Turner ont montré son unité. Il est aussi généralement admis qu'il faut attribuer à son auteur les interpolations des lettres d'Ignace d'Antioche et le *Commentaire arien sur Job*. Cette volumineuse compilation, caractérisée par les procédés classiques de la pseudépigraphie, a suscité bien des théories sur son origine et ses objectifs. M. Metzger présente une solide analyse de ce dossier et fait ressortir les bonnes raisons qui justifient l'hypothèse d'un atelier de redacteurs (même s'il reste commode de parler «d'un» compilateur), ayant travaillé en Syrie probablement à Antioche, dans la seconde moitié du 4e siècle. Comme il est d'usage dans les SC, on trouvera dans l'introduction une présentation soignée de la tradition manuscrite. Le présent ouvrage s'arrête au 2e livre qui, incidemment, constitue une mine de renseignements pour l'histoire de la Pénitence dans l'Église ancienne. Souhaitons qu'on nous donne bientôt les autres livres.

G. Pelland S.J.

Bernard COULIE, *Les Richesses dans l'œuvre de Saint Grégoire de Nazianze. Étude littéraire et historique* (= Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 32). Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve, 1985, p. 252.

Il est certain que les textes évangéliques, en particulier chez S. Luc, sont sévères pour les riches et la possession des richesses. Il faut cependant attendre Clément d'Alexandrie pour rencontrer une homélie, devenue opuscule, sur le problème que ces textes posaient au chrétien d'une ville aussi florissante qu'était la capitale de l'Égypte. On a parfois négligé, ce me semble, l'étude approfondie de ce thème chez les Pères, qui s'y sont intéressés plus qu'on ne le croit généralement comme le prouve cette étude.

L'A. divise son ouvrage en trois parties: la possession, l'acquisition et l'usage des richesses. Sans doute concentre-t-il son étude sur la vie personnelle et sociale de Grégoire. Il ne manque pas cependant de nous donner des aspects tant sociaux qu'économiques d'allure plus générale, grâce surtout à une bibliographie presque exhaustive. Il analyse les textes de Grégoire avec une référence constante ou presque à ses procédés littéraires et son vocabulaire, qui montrent bien combien il appartenait à son temps.

C'est le produit d'une recherche objective et détaillée, nécessaire d'ailleurs, si on veut rendre compte des mentalités et des choses du IVe siècle. Tel est par exemple le cas des esclaves (p. 12-4), possédés par l'évêque, ou le problème de la corruption administrative et autre (p. 86). Grégoire qui appartient à un milieu aisé, sinon riche, n'hésite pas à juger sévèrement les abus divers de son époque. Il ne le fait pas avec le même brio que Jean Chrysostome, mais n'empêche qu'il a été jusqu'à écrire un poème contre l'usure et la spéculation, l'*Adversus opum amantes* (p. 95).

La description que l'auteur nous fait des revenus professionnels montre bien que Grégoire hésite à les juger. Il critique souvent la recherche exagérée de l'argent, exhorte à la simplicité et au dévouement, sans se poser toutefois en réformateur social.

Le discours 14 du grand orateur est un de ces textes qui sont particulièrement importants ici. Il y insiste plutôt sur la charité envers les pauvres, «une exhortation à prendre soin des démunis et à soutenir l'effort de l'Église en la matière» (p. 177). D'ailleurs comme d'autres avant et après lui le pasteur tend à revenir au thème de la vraie richesse, celle de l'au-delà, des biens impérissables.

Voici donc un ouvrage sur un thème qui ne cesse de passionner le chrétien d'aujourd'hui. Il n'a rien perdu de son intérêt. A bien des égards l'écho de la voix d'un évêque du IVe siècle provoque à la réflexion et fait comprendre davantage pourquoi l'Église ancienne n'a pas pensé à promouvoir certaines réformes sociales.

E. R. HAMBYE S.J.

EGERIA, *Pelegrinatge*. Introducció, text, traducció i notes de Sebastiá JANERAS. (= Fundació Bernat Metge, Escriptors Cristians, Text i traducciò 237-238) I-II, Barcelona, Fundació Bernat Metge 1986, p. 112+240.

Non si tratta soltanto della edizione, con traduzione a fronte in catalano, dell'*Itinerarium Egeriae*, già edito e tradotto numerose volte in più lingue.

In questo caso l'A., che conosce l'Oriente Cristiano ed è specialista delle liturgie orientali, non solo interpreta il testo di Egeria, corredandolo di note critiche ed esegetiche, ma lo introduce dottamente in un primo volume a parte.

Il Lettore è condotto in tal modo a capire e gustare Egeria dal lungo saggio monografico previo, nel quale trova abbondante bibliografia, notizie sull'autrice dell'*Itinerarium*, sull'opera stessa e sui criteri con cui viene edita, sulla sua lingua, sul suo contenuto, sui luoghi e sugli edifici descritti, sulla liturgia di cui Egeria è attenta e partecipe testimone, sui sacramenti che vede amministrare.

Si capisce che il contributo più originale di Janeras consiste soprattutto nel commentare l'apporto di Egeria alla storia della liturgia orientale, specialmente gerosolimitana, come testimoniano appunto le numerose pagine che l'A. dedica a tale apporto (vol. 1, p. 75-111).

A questo proposito il racconto di Egeria viene confrontato con testi di Cirillo e di Esichio di Gerusalemme, nonché con i lezionari armeno e georgiano, così da ricostruire la struttura dell'ufficio nelle singole ore e il calendario liturgico nei suoi tempi forti di Epifania, Quaresima, Settimana Santa, Pasqua, Pentecoste; come pure nel santorale e nella dedicazione della chiesa. Già Mateos aveva iniziato questa ricostruzione che altri, come Lages, Renoux, Tarchnischvili, Winkler hanno continuato. Janeras raccoglie i frutti dei singoli contributi e li sintetizza con vera competenza.

L'A. conosce dunque bene il contesto e se ne avvantaggia nell'esegesi. Semmai avremmo desiderato da lui una maggiore sensibilità filologica. La sua affermazione sull'impossibilità di determinare ulteriormente il luogo di origine di Egeria va ridimensionata. Se siamo per ora incapaci di farlo ciò dipende soltanto dalla lunga strada che resta ancora da percorrere nel campo della linguistica diacronica. Se avessimo infatti carte linguistiche per la distribuzione geografica di vari tipi di latino nella seconda metà del secolo quarto potremmo situare geograficamente il testo di Egeria.

Nell'*Índex d'alguns termes*, la voca *missa*, ricorrente 72 volte nell'*Itinerarium*, rimanda a un generico *passim*. Eppure avremmo voluto controllare quando e con che giustificazione Janeras traduca *missa* con *comiat* o con *ofici*.

Anche a proposito di XLVII, 3, preziosa indicazione di Egeria sul pluralismo linguistico di Gerusalemme nell'ultimo ventennio del secolo IV, è troppo poco quello che si dice nella nota 348.

Comunque, abbiamo letto con vero interesse i due volumi i quali, oltre a diffondere la conoscenza del diario di una delle più dotate viaggiatrici di tutti i tempi, costituiscono, per quanto ne possiamo giudicare, un bel pezzo di letteratura catalana. Ci piace anche la dedica dell'opera alla memoria di

P. Bonaventura Ubach O.S.B., primo insegnante di lingua siriaca in questo nostro Pont. Istituto Orientale ai suoi albori.

V. POGGI S.J.

Matteo GALLONI, *Cultura, evangelizzazione e fede nel «Protrettico» di Clemente Alessandrino (= Verba Seniorum*, N.S. 10), Edizioni Studium, Roma 1986, p. XVI + 166.

La tematica che l'autore affronta non è nuova; ne hanno già trattato illustri patrologi: Jaeger, Daniélou, Cantalamessa, Simonetti. Il rapporto tra fede e cultura o, meglio ancora, tra fede e *culture* è impegno costante della Chiesa, dai suoi inizi a oggi. Anche la primitiva comunità cristiana dovette in questo campo guardarsi da rischi, come appare dal Concilio di Gerusalemme: la Chiesa era in pericolo di identificarsi culturalmente con il giudaismo, nell'impatto con il mondo pagano. Il contributo di Clemente Alessandrino è invece una vera e propria mediazione culturale. Ed è questo contributo che Galloni riscopre nel suo studio sul *Protrettico*. Clemente è un greco tipico che pensa alla maniera greca, cioè con la mentalità allora più universalistica, più vicina alla mentalità d'Europa di oggi. Egli è «ecumenico» in senso pieno, perché cerca di dare un significato cristiano a tutto ciò che ha ereditato dalla cultura della sua nazione: Platone è per lui Mosè che parla greco. D'altra parte Clemente non è in nessun modo superficiale. Distingue nettamente i tre gradi di conoscenza: sensibile, intellettuale e di fede. Il terzo tipo di conoscenza si può avere solo per «libera intuizione», attraverso il contatto con la persona di Cristo. Ma il problema permanente è il rapporto tra questi tre gradi conoscitivi. Il platonismo pensava che la nostra intelligenza tanto più si sviluppa quanto più la liberiamo dai sensi. Un problema analogo si pose nel Cristianesimo: per conservare pura la fede è forse meglio abbandonare gli studi intellettuali. Contro l'«iconoclasmo» di ogni specie ci sono sempre grandi spiriti capaci di vederne le aporie.

Clemente fu uno di costoro. Egli non fu iconoclasta. Come i sensi servono all'uomo per sviluppare il dono dell'intelletto, così la cultura intellettuale aprendo la strada alla conoscenza della fede, ne è una «preparazione evangelica».

L'autore dello studio affronta con competenza questo tema, che è perfettamente al suo posto nella collana ideata dagli scomparsi cardinal Pellegrino e Professor Lazzati, ambedue animati dalla certezza che quanto più il legame tra fede e cultura sarà approfondito, tanto più la Chiesa ne riceverà uno slancio di missionarietà.

T. ŠPIDLÍK S.J.

J. E. MÉNARD, *L'exposé valentinien, les fragments sur le baptême et sur l'Eucharistie (NH XI, 2).* Texte établi et présenté par J. E. Menard. (= Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 14), Les presses de l'Université Laval, Québec, Canada 1985, p. 112.

La concezione gnostica valentiniana contempla l'essere supremo, il Padre, radice della monade divisa in 360 eoni, che si rivela nel Figlio o Nous, a sua volta dotato di 4 potenze, di separazione (Logos), di conferma (Vita), di formazione (Uomo) e di generazione (Chiesa). Per risalire al Pleroma, il Logos opera il ritorno all'unità attraverso semi misteriosi. Queste idee valentiniane non sono esclusive alla *Esposizione.* L'A., specializzato in edizione, versione e studio di testi di Nag Hammadi, rimanda frequentemente a paralleli con il Trattato Tripartito, con l'Eugnoste, con gli Estratti di Teodoto, l'Interpretazione della Gnosi, il Trattato della Resurrezione, la Testimonianza della Verità e altri testi gnostici che avrebbe fatto bene ad elencare alfabeticamente in una lista di abbreviazioni, giacché di fatto li cita abbreviatamente.

Dopo un'introduzione, glottologica al testo in questione (p. 1-4) e dottrinale alla gnosi valentiniana che il testo rappresenta (p. 4-18) l'A. dà il testo copto con la traduzione francese a fronte (p. 19-65).

Quindi fa un commento dettagliato dei singoli paragrafi dell'edizione (p. 66-90). Aggiunge un indice terminologico copto (p. 92-101) un indice greco (p. 102-106) e uno dei nomi propri (p. 107).

Come tutti i testi di Nag Hammadi anche questo contiene elementi che sollecitano l'attenta riflessione. Per esempio, nei frammenti sul battesimo e sull'Eucaristia, l'A. segnala giustamente una particolare accezione tecnica del termine *charis*, grazia (p. 90).

V. POGGI S. J.

Antonio ORAZZO, S.J., *La salvezza in Ilario di Poitiers. Cristo salvatore dell'uomo nei 'Tractatus super Psalmos'*, M. D'Auria Editore, Napoli 1986, p. 196.

Ilario di Poitiers (c. 315-367) interessa il conoscitore dell'Oriente cristiano per molti aspetti. Con ragione, l'A. lo considera un «anello di congiunzione di primo piano tra il mondo occidentale e il mondo orientale» (p. 19; cfr 175s).

Il commento sui salmi rivela un Ilario alle prese, nella dottrina sulla Trinità, col sabellianesimo e coll'arianesimo, e, nella cristologia, con l'ebionismo di Fotino e il «monofisismo» ariano.

Leggendo questo libro ci si imbatte in tematiche tipicamente orientali: il corpo come elemento di sintesi (p. 22, 101s, 114, 184), la divinizzazione (p. 23s) e l'unione ipostatica come principio di divinizzazione (p. 78), la figliolanza divina (p. 100), la Chiesa come il *vero* corpo di Cristo nel tempo e l'ontologia di Origene (p. 95), la gloria (p. 42, 102, 129, 132s) e lo scambio tra

la «forma servi» e la «forma Dei» (p. 75); il concetto di «forma» conferisce al pensiero ilariano un carattere estremamente unitario (p. 186). Innumerevoli sarebbero tutti i «ponti» tra Occidente e Oriente. Basta pensare, per esempio, alla tematica della storia come il passaggio dal Cristo storico al Cristo totale (p. 78), e confrontare questo pensiero con quelli di Ambrogio e d'Agostino da una parte (cfr p. 101s), e di Ireneo e di Massimo il Confessore dall'altra.

L'A. cerca di svolgere il tema della salvezza sulla base della relazione reciproca tra Cristo Salvatore e l'uomo salvato. Egli tocca e illumina molti aspetti dell'ampia problematica, anzi troppi.

Un tema comunque merita di essere approfondito, sulla falsariga anche del lavoro di Ph. Wild, *The divinization of man according to Saint Hilary of Poitiers*, Mundelein (Illinois) 1950. In qual senso Ilario ha influito sulle ulteriori sviluppi dottrinali in Occidente? In quale misura ha formulato in maniera originale la tematica della deificazione del cristiano? Come avrebbe contribuito a preparare il distacco dell'Occidente dall'Oriente proprio attraverso la teologia della salvezza, che egli ci fornisce? Oppure, si sarebbe giunti al distacco tra Oriente e Occidente proprio perché, ignorando e sottovalutando il pensiero di teologi come lui, ci si è incamminati su sentieri sempre più divergenti?

E. G. Farrugia, S.J.

Studia Patristica *XVIII. Papers of the 1983 Oxford Patristics Conference.* Volume I: *Historica-Theologica-Gnostica-Biblica.* Edited by Elisabeth A. Livingstone. Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1985, p. XIII + 358.

Thanks to Miss Livingstone's unflinching zeal the first volume of the papers presented at the 1983 Oxford Patristics conference are now available in print. It contains a very rich collection of essays. The section on *Theologica* is the largest with 17 papers, followed by that on *Historica* with 14, that on *Biblica* with 12, and finally that on *Gnostica* with only 5.

Such a wealth restricts the scope of this review, which has to be selective.

In the series of theological contributions M. Grant's *Conflict in Christology at Antioch* (p. 141-50) is particularly important because it offers new interpretations of well-known texts and explains the background of later developments in Christology, i.e. of the so-called School of Antioch. From the standpoint of conciliar practice in the west Ramos-Lissón's paper *Communio et synodalité dans les conciles du royaume svève au VIe siècle* (p. 191-200) opens new vistas on a conciliar outlook quite independent of that of other regions in the west.

Two papers focus on the same problem. The first by R. M. Siddals deals with *Oneness and Difference in the Christology of Cyril of Alexandria* (p. 207-11), the other by P. Stockmeier gives his own *Anmerkungen zum 'in' bzw. 'ex duabus naturis' in der Formel von Chalkedon* (p. 213-20). Both papers

complete each other and help towards a deeper understanding of the theological vocabulary which underlies the various solutions given to the christological questions of the Vth century.

In the first section called *Historica* two papers are particularly impressive. W. H. C. Frend explains quite convincingly in his paper on *Archaeology and Patristic Studies* (p. 9-21) how two sciences apparently worlds apart can help each other towards a better evaluation of the patristic tradition. After the many discoveries of recent times "Patristic scholars will return to their studies better equipped to penetrate the minds and also the motives of the Church Fathers" (p. 19). Here he makes allusion particularly to the Gnostic findings of Nag Hammadi. A rather original topic is treated with a wealth of references by M. Spanneut in his paper on *Horreur du sang et non-violence dans l'Église des premiers siècles* (p. 71-76). The first paper of this section by R. J. Daly on *Military Service and Early Christianity: A Methodological Approach* (p. 1-8) can be fruitfully compared with the fourth part of Spanneut's essay.

Among the contributions under *Biblica*, C. Y. McCollough wrote on *Theodoret of Cyrus as Biblical Interpreter and the Presence of Judaism in the later Roman Empire* (p. 327-34). Maybe a point has been missed here. Was not Theodoret influenced by the Syriac tradition in his use of the Jewish type of exegesis and also in his questioning of some of its interpretations?

One of the few papers under *Gnostica* by J. Montserrat-Torrents deals with *La philosophie du 'Livre de Baruch' de Justin* (p. 253-62). According to the author, Justin, generally described as a Gnostic writer who belongs to the end of the IInd and beginning of the IIIrd centuries, would be less Gnostic than is generally admitted. Montserrat-Torrents insists on the link represented by Justin between the allegorical exegesis of Judaism and Gnosticism as it incorporates/assimilates Christian values. Since we know for certain that there was an early type of Judaic Gnosticism, it is possible also that Justin borowed from that type of Gnostic trend as well.

E. R. HAMBYE S. J.

Rnssica

Frederick C. COPLESTON, *Philosophy in Russia, From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Search Press-University of Notre Dame, Tunbridge Wells, Kent England, Notre Dame, Indiana 1986, p. X + 445.

Le molti lodi attribuite alla sua ormai classica *Storia della filosofia* in più volumi ed ad altre sue opere, dovrebbero essere ripetute anche a proposito di quest'ultimo lavoro del noto professore, ora emerito, dell'università di Londra. Copleston manifesta anche questa volta le sue alte qualità di storico della filosofia, che si possono così sintetizzare: impareggiabile oggettività, chiarezza di espressione, economia di parole, grande familiarità e dominio della

materia trattata, eleganza di stile che rende piacevole la lettura. Nella prefazione l'A. spiega perché sia stato indotto a scrivere un'altra storia della filosofia russa, dopo la comparsa, a suo tempo, dei lavori di Zenkovsky e di Lossky, nonché più recentemente del Walicki. In tedesco è uscita nel 1984 quella del W. Goerdt recensita su OCP 1985, 237-239. Oltre le particolari angolazioni, che non condivide, l'A. rivela che, per ragioni storiche, in Russia il pensiero filosofico è sempre stato subordinato a problemi socio-politici, tanto che di pura filosofia ne resta ben poca. Il fatto che molto spazio è stato riservato al marxismo, è dovuto alla importanza che esso ha nella storia russa e non perché Lenin «fosse un grande filosofo».

Dopo una sommaria «introduzione» che veramente non rende giustizia al fermento di idee del secolo XVIII e all'illuminismo tedesco, vengono trattati, in breve, Čaadaev e, a lungo, la «conoscenza integrale» di Kireevskij, il cosidetto filosofo degli slavofili, mentre il più celebre Chomjakov è piuttosto un teologo, almeno nel contesto russo. Herzen riceve meritatamente un posto di onore fra l'intelligentsia degli anni 1840-50, mentre Černiševskij emerge negli anni '60, quando si affermano il nichilismo e il radicalismo. Forse qualcosa di più si poteva dire su Belinskij e sulla sua critica di Gogol' che tanto influsso ebbe sul pensiero radicale posteriore. Un lungo capitolo descrive le idee di Lavrov e dei populisti che, come si sa, non godettero, almeno nel passato, di grande simpatia presso i sovietici, e anche nell'Occidente furono come riscoperti dal nostro storico Franco Venturi. Due lunghi capitoli sono consacrati a Dostoevskij e a Tolstoj, ambedue epigoni dei «problemi maledetti» tanto cari alla mentalità russa che mai generò veri scettici o indifferenti. Di Dostoevskij si segnala in particolare il suo influsso sul pensiero esistenzialista russo (leggi Berdjaev), mentre di Tolstoj si sottolinea il suo coinvolgimento nelle questioni sul senso della vita e della storia. Circa 40 pagine sono consacrate a Vl. Solov'ëv, da tutti considerato il più grande filosofo russo. Ma non meno di 72 sono spese per Plechanov e per Lenin, cioè per il marxismo della Russia imperiale, seguite da 38 per quello dell'Unione Sovietica. Certo, nessuno potrà sospettare Copleston di favorire l'idealismo religioso di Solov'ëv a scapito del materialismo marxista, anche perché i marxisti sono studiati con una serietà e un'oggettività palesi, come sopra si è accennato.

Il libro si conclude con un capitolo sui «Filosofi in esilio», dove Berdjaev e Šestov sono studiati, con un «Epilogo» e una bibliografia delle opere usate nei vari capitoli. L'opera del Copleston deve essere considerata nel suo complesso perché, anzitutto bisognava fare una cernita dei filosofi da trattare; poi perché la bibliografia sui periodi storici e sui vari pensatori è enorme, anche per il fatto che perfino un filosofo «puro» come Solov'ëv era un teologo, un poeta, un critico sociale e tante altre cose. Le omissioni sono pertanto inevitabili e gli specialisti potrebbero far notare importanti lacune. Ma il giudizio complessivo sull'opera non può essere che positivo, anche se l'Epilogo l'ho trovato deludente. Da tutto il libro e nell'Epilogo non appare chiaro al lettore ignaro di cose russe cosa sia la «Filosofia in Russia». Anche nel caso in cui non si voglia ammettere una vera «filosofia russa», la «filosofia in Russia», e anche il marxismo io direi, hanno assunto delle caratteristiche tali da farli distinguere chiaramente dal pensiero di altri paesi. Ciononostante,

io mi auguro che questa opera venga presto tradotta in lingua italiana, dato che da noi manca completamente una introduzione al pensiero filosofico russo.

G. K. PIOVESANA, S.J.

Vasilij O. KLJUČEVSKIJ, *Pietro il Grande*, a cura di V. ZILLI, prefazione di Franco VENTURI, Editori Laterza, Bari 1986, p. XI + 302.

Laterza ha pubblicato il IV volume del classico «Corso della storia russa». Tratta di Pietro I° o il Grande, come è comunemente chiamato lo zar che rivoluzionò o, a detta dei Russi, «trasformò» la Russia. Esso è opera del più celebre degli storici russi, V. O. Ključeskij, morto prima della rivoluzione, nel 1911.

Lo storico Franco Venturi, molto noto anche nel campo internazionale per il suo *Populismo russo*, presenta brevemente le vicende del «Corso...» sotto l'impatto della storiografia marxista guidata da Pokrovskij. Infatti dopo tanto sociologismo marxista astratto, Stalin decise, nel 1936, di far ristampare il «Corso...» e così inaugurò un vero «ritorno a Ključevskij». Alti e bassi si ebbero anche nel dopoguerra, ma Ključevskij restò e resterà sempre un punto fisso nella storiografia russa. Il volume su Pietro il Grande rivela in pieno le alte qualità del Ključevskij che, proprio trattando una figura tanto discussa della storia russa, sa descriverla e darne un giudizio complessivo che non può non soddisfare anche i più esigenti. Il modo di scrivere poi del Ključevskij, pur nel rigore del vero storico, ne rende attraente la lettura. La traduzione di A. Tomini è ben riuscita, come ne è felice la resa di termini tecnici, sia pur non inclusi nell'«Indice dei nomi». La prof.ssa Clara Castelli ha curato però un breve «Glossario» (p. 285-291).

G. K. PIOVESANA S.J.

Vladimir SOLOV'ËV, *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, a cura di Adriano DELL'ASTA. La Casa di Matriona, Milano 1986, p. 440.

Il professore Dall'Asta persevera nell'ambizioso progetto di rendere in italiano le opere di Solov'ëv. Nel 1983 ci dette *Il significato dell'amore e altri scritti* (Casa di Matriona). Ora esce la tesi di «Magistero» (quasi una libera docenza) pubblicata dal Solov'ëv nel 1874 e, brillantemente difesa, l'anno precedente all'università di Mosca. L'opera è importante per il tempo in cui fu scritta, ma anche per conoscere il pensiero più maturo del grande filosofo russo, nonché per la sua attualità. *La crisi...* è infatti indirizzata contro la moda imperante allora: il positivismo (il che viene indicato nel sottotitolo del libro). Lo scientismo positivista e il materialismo radicale dominavano il clima intellettuale russo degli anni 60-80 del secolo scorso. Altri, ad es., P. D. Jurkevič che fu uno dei maestri del Solov'ëv, avevano tentato di com-

battere questa moda. Ma fu solo Solov'ëv che diradò la cortina opaca del grigiore empirista nel cielo, sempre mutevole, intellettuale russo. Naturalmente ciò si deve non solo a quest'opera giovanile di Solov'ëv. È la sua grande versatilità che spaziava dalla pura filosofia, a problemi estetici, sociali, religiosi, oltre al fatto di essere un buon poeta e ispiratore dei simbolisti russi, che lo rese noto e gli creò seguaci devoti come pure critici accaniti. La sua vita e personalità poi lo fecero ancor più noto e discusso nei circoli più svariati. *La crisi*... però, nonostante i suoi limiti, fece dire a Tolstoj, che poi polemizzerà con Solov'ëv: «Ecco un altro uomo che è entrato a far parte di quel piccolo drappello di russi che sono capaci di pensare con la propria testa». Il noto scrittore e pensatore N. Strachov ammirava invece, oltre che la capacità di sintesi, la «padronanza della lingua» in Solov'ëv. Dell'Asta, dal quale cito, rileva molto bene che nella *Crisi*... c'è già un concetto chiave del Solov'ëv più maturo, quello, cioé, dell'«unitotalità». È l'espressione più filosofica di quella universalità e anche perennità del pensiero di Solov'ëv che assunse forme diverse e applicazioni contingenti (penso alla teocrazia), ma certo sono sue caratteristiche che lo rendono attuale. Perciò auguro anche a questo volume il successo che ebbe il primo. La traduzione è sempre accurata e talora anche brillante. Sono rimasto però abbastanza perplesso al vedere *obóženie* reso con «indiamento» (p. 21). Manca poi un indice dei nomi e delle cose.

G. K. PIOVESANA S.J.

Syriaca

Barbara ALAND, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung*. I. *Die Großen Katholischen Briefe*, herausgegeben und untersucht in Verbindung mit A. JUCKEL (= Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, hrsg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster/Westfalen 7), Berlin u. New York, Walter de Gruyter, 1986, p. X + 312.

Ce travail magistral sur la tradition syriaque des trois grandes épîtres catholiques (Jacques, la Petri et la Joannis) constitue le premier volume de l'édition critique du NT préparée sous la direction des professeurs Kurt et Barbara Aland. Il s'agit d'une étude de la tradition textuelle de la Peshitta et de l'harcléenne à travers les citations patristiques syriaques. Cette édition permet de constater la remarquable continuité de ces deux traditions textuelles.

Dans la longue Introduction qui précède (p. 1-136), la partie la plus instructive sur le plan de la méthode est celle où l'éditrice cherche à déterminer la «Vorlage» grecque de l'harcléenne et sa place dans la tradition manuscrite grecque des épîtres catholiques. En utilisant une liste de 98 passages caractéristiques mis sur ordinateur, l'éditrice a isolé quatre manuscrits grecs dont l'archétype serait situé aux VIIIe-IXe siècle et l'ancêtre commun au V^{o} siècle

ce qui lui a permis de donner ensuite une rétroversion grecque de l'harcléenne. Ainsi lorsqu'une variante est attestée par les quatre manuscrits et par l'usage de l'harcléenne, c'est elle qui est choisie de préférence aux autres. C'est le eas pour 89 sur les 98 passages caractéristiques dont il vient d'être question.

Ces brêves remarques montrent l'intérêt de cet ouvrage à la fois pour les biblistes, les philologues et les syriacisants.

R. LAVENANT S.J.

NARSAÏ DE NISIBE, *Cinq homélies sur les paraboles évangéliques.* Introduction et traduction par E. PATAQ SIMAN. Cariscript, Paris 1984, p. 209.

Le P. Pataq Siman est connu surtout pour son livre *l'Expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche*, (= *Théologie Historique* 15) Paris 1971. Cette étude a bien montré la richesse de la tradition antiochienne concernant un sujet d'actualité. Le P. P.S. s'était ensuite mis à travailler à une édition critique de cinq *memre*, homélies ou sermons métriques de Narsaï, un des plus grand théologiens de l'Eglisc syrienne-orientale ou chaldéenne. Les *memre* traitent des paraboles suivantes: les dix Vierges (Nº 15 dans les collections des homélies de Narsai), l'Enfant Prodigue (Nº 23), Lazare et le mauvais riche (Nº 67), les vignerons (Nº 68), et le bon grain et l'ivraie (Nº 69). Les paraboles des dix Vierges et de Lazare et du mauvais riche furent jadis éditées par A. Mingana, *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina, I-II,* Mossoul 1905.

Dans l'introduction, P.S. donne un aperçu sur la vie de Narsaï et les manuscrits où se trouvent ccs homélies. Des circonstanccs indépendantes de sa volonté lui ayant interdit l'accès aux plus anciens mss (13-14ᵉ siècles), il a dû renoncer à l'édition critique et se contenter d'un fac-simile bien lisible (Ms Nisan 1, Urmia 1896, actuellement à l'archevêché Chaldéen de Téhéran) avec en face une bonne traduction française qui tâche de combiner l'exactitude et l'élégance. Ainsi, sur lcs cinq homélies publiées et traduites, nous avons désormais accès au texte inédit de trois d'entre elles. Le fait d'avoir mis le texte en face de la traduction aidera à vérifier celle-ci. Ces cinq homélies sont utiles à plus d'un titre: exégétique, théologique, hérésiologique, spirituel, etc. Pour aider le lecteur à en tirer un plus grand profit, le traducteur aurait pu insérer des sous-titres dans la traduction française ct des références bibliques (l'espace le permet) ou bien donner une brève introduction avant chaque homélie en en exposant les principaux thèmes. On aurait pu aussi présenter le volume avec un format plus grand; aussi soit le texte soit la traduction seraient-ils en caractères plus lisibles. En somme, le P. Pataq a rendu, croyons-nous, un bon service pour lequel il mérite notre reconnaissance.

P. YOUSIF

Pierre PERRIER, *Karozoutha, Annonce orale de la Bonne Nouvelle en Araméen et Évangiles Gréco-Latins*, Médiaspaul, Paris 1986, p. 704.

Dans ce gros volume, enrichi de nombreuses cartes, tableaux et schémas, l'auteur entend répondre à deux questions: l'une relative au degré de confiance que nous pouvons accorder au texte araméen conservé dans les Églises Orientales; par quels moyens vérifier si ce texte est primitif ou de combien il s'éloigne d'un original composé au temps du Christ ou peu après? La seconde est liée à la place relative de ce texte et des textes grecs et latins anciens, et à la possibilité qu'un tel texte araméen ait pu historiquement être composé puis conservé dans la langue originelle.

De longue date, moi-même et beaucoup d'autres, nous nous posions la même question: si le Christ et ses apôtres, ainsi que la plupart des premiers disciples, ont parlé leur langue maternelle, l'araméen, en s'adressant aux Juifs de la Palestine et de la Diaspora, pourquoi alors n'avons-nous pas de textes araméens du premier kérygme? Pourquoi a-t-il fallu attendre des dizaines d'années après la composition des premiers écrits chrétiens en grec, pour en avoir des *traductions* araméennes? Faut-il dire que le problème de la langue de l'Évangile est déjà définitivement classé, ou serait-il utile encore de faire des recherches à ce sujet? Ce nouveau livre est-il un simple retour aux idées du Judéo-Christianisme, si chères à J. Daniélou, ou une découverte de nouveaux éléments de la Bonne Nouvelle, grâce cette fois-ci à la prédication orale (*karozoutha*) encore peu explorée et source de richesses?

Nous pensons que l'auteur et son équipe qui travaillent depuis des années, feront bien de poursuivre leurs recherches. Aux lecteurs de faire attention aux jugements prématurés de n'importe quel genre.

J. HABBI

Louis SAKO, *Le rôle de la hiérarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux Ve-VIIe siècles.* Paris 1986, p. 202.

K. Güterbock aveva richiamato l'attenzione su scambi diplomatici tra Persiani e Bizantini nei secoli IV-VI. Ma non servendosi delle fonti siriache o arabe, trascurò il fatto che spesso tali missioni diplomatiche vennero affidate ad ecclesiastici. N. Garsoian per prima sottolinea tale aspetto, almeno per le autorità ecclesiastiche armene.

L'A. ha voluto quindi occuparsi delle funzioni diplomatiche esercitate da dignitari della Chiesa siro-orientale di Persia. Egli descrive in un primo capitolo il contesto storico dei rapporti reciproci bizantino-persiani, secondo le fonti arabe e siriache (p. 6-55).

Nei tre successivi capitoli studia le varie ambasciate affidate a ecclesiastici di Persia cioè, per il secolo V°, al vescovo Maruta di Martiropoli, al katholikos Jahbālāhā, ad Acacio di Amida e a Barsauma metropolita di Nisibi

(p. 56 -89); per il secolo VI°, a Paolo metropolita di Nisibi, al katholikos Īšō'yahb, a Milās e ad Ābā di di Kaškar (p. 90-114); per il secolo VII°, ad Elia vescovo ed al katholikos Īšō'yahb II° (p. 115-129).

Dopo aver ricostruito storicamente le ambasciate, l'A. ne studia l'aspetto teologico ed ecumenico, facendo anche considerazioni sulla terminologia tecnica siriaca (*kyānā, qnōma, parṣōpā*) e sulla *communicatio in sacris*, verificatasi in tali incontri (p. 130-156).

Il libro, che unisce all'originalità la solidità, conclude con due importanti affermazioni: 1) Nel rapporto Chiesa cristiana e stato persiano non ci fu soltanto conflitto. Se i Cristiani furono perseguitati, essi non si chiusero in se stessi. Ne sono prova gli incarichi diplomatici importanti loro affidati, oltre la meravigliosa espansione missionaria della Chiesa di Persia. 2) Nel Cristianesimo siro-orientale non c'è vera e propria eterodossia, come dimostrano negli stessi rapporti diplomatici i relativi dialoghi teologici e le professioni di fede (riportate in appendice alle p. 166-170) nonché la stessa *communicatio in sacris* (p. 158-165).

Ci auguriamo che questa tesi dottorale parigina, pur nella sua dimessa veste tipografica e nonostante gli errori di stampa (Furlani, per esempio, scritto sempre Furiani!) sia riconosciuta per il suo intrinseco valore. E formuliamo voti perché l'A., che promette del resto a p. 52 uno studio sulle fonti della Cronaca di Seert, continui a darci contributi sulla Cristianità Caldea simili a questo o al suo precedente su Īšō'yahb di Gḏālā (cfr rec. OCP 1984, 496-499).

V. Poggi S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Ἀθανασίου Κ. Αρβανιτη, *Σχέσεις Καθολικῆς καὶ Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἱστορικὴ Ἐπισκόπησι.* (= Ἐκδόσεις Ἀδελφότης Πνευματικοῦ Οἰκουμενισμοῦ No 7), Ἀθῆναι 1986, p. 40.

The present short publication goes back to a talk sponsored by the Confraternity for Intellectual Ecumenism, Athens, and held on the feast of the Conversion of St Paul (25 January 1986) at the Assumptionist Fathers' in Athens. A. K. Arvanitis, who has studied at the universities of Athens, Oxford, and Münster, is eminently qualified for such a task. Among his writings we need only mention the following works: Ἡ Κοπτικὴ Ἐκκλησία. Ἀθῆναι 1965; Ἐπίτομος Ἱστορία συρο-ιακωβιτικῆς Ἀρμενικῆς καὶ Αἰθιοπικῆς Ἐκκλησίας, Ἀθῆναι 1967; Ἱστορία τῆς Ἀσσυριακῆς-Νεστοριανικῆς Ἐκκλησίας, Ἀθῆναι 1968. The present work is written in Kathareousa. In it A. sketches the disagreements that arose from the second to the eleventh centu-

ries and that led to the schism of 1054. He then depicts the abortive attempts to re-establish union in the Middle Ages, and finally reaches the more promising dialogue of love and truth ("theological dialogue", p. 35) in recent times. What strikes the reader is the effort to see both sides of the issue, Catholic and Orthodox alike, a principle which in turn points to a fruitful way of conducting dialogue.

E. G. FARRUGIA, S.J.

K. C. CHACKO, *The Spirituality of Blessed Alphonsa*, Alwaye Press, Alwaye, Kerala, 1986, p. 127.

Chevalier K. C. Chacko (whose autobiography is reviewed in this issue) first wrote the biography of Sister Alphonsa in English (*Sister Alphonsa*, 5 ed., Alphonsa Lodge, Bharananganam 686578, Kerala, 1985). Now after her beatification by Pope John Paul II on 8 February 1986, he has set out to study the spirituality of Blessed Alphonsa, comparing and contrasting it with that of St Thérèse of Lisieux. Thus he has brought into relief Alphonsa's personal uniqueness in the tradition of the Franciscan Clarist spirituality, marked by the religious culture of India.

G. NEDUNGATT S. J.

K. C. CHACKO, *The Vigilant Shepherd (Bishop Mar Thomas Kurialacherry)*, K.C.M. Press, Cochin-11, 1986, p. 136.

This is the latest book issued from the prolific pen of Chevalier Chacko, who has several popular biographies to his credit (Father Damian, Bl. Alphonsa, Bl. Kuriakose Chavara, Servant of God Mariyam Theresa). In this life of the Servant of God Mar Thomas Kurialacherry (1873-1925), bishop of Changanacherry and founder of the Sisters of the Adoration of the Blessed Sacrament, the author gives us a succinct account of the life and ministry of a holy priest and pastor.

G. NEDUNGATT S. J.

Pierre MIQUEL, *Lexique du Désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien.* (= Spiritualité orientale, N° 44), Abbaye de Bellefontaine 1986, p. 284.

Dans ce Lexique du Désert, l'auteur étudie 16 mots-clés qui reviennent fréquemment chez les auteurs monastiques grecs, du IVe au VIIe siècle. Les

historiens comme Théodoret de Cyr et Pallade ont été aussi mis à contribution. De même l'A. a ajouté «quelques équivalences coptes de Pacôme et syriaques d'Isaac de Ninive» (p. 12).

Pour chaque mot est donné d'abord le sens qu'il a chez les auteurs non-chrétiens comme Platon ou Plotin, ensuite dans la Bible et chez les auteurs monastiques, le tout illustré de citation bien choisies, pour finir avec des auteurs modernes, philosophes, théologiens ou écrivains qui ont traité du sujet, et une bibliographie pour permettre une étude plus détaillée.

R. LAVENANT S. J.

Donald M. NICOL, *Studies in Late Byzantine History and Prosopography.* Variorum Reprints, London 1986, p. X + 330.

This, the second volume of Nicol's collected articles published by Variorum, consists of seventeen studies, which originally appeared in various reviews and books from 1965 to 1984. They reflect his interest in Byzantine prosopography and genealogy, especially of the late period, in the life of John VI Cantacuzenus, in relations between Byzantium and the West, in the history of Epiros and, in general, in the last centuries of Byzantium. Two essays in particular, "Byzantium and Greece" and "Greece and Byzantium", which were first delivered as lectures, deal with broader topics, and in many respects are more interesting. Of special relevance to students of Eastern Christianity is his article, "The Papal Scandal", which is concerned with the Roman primacy and the way in which it took shape in the Middle Ages as a stumbling block to church unity.

G. DENNIS S.J.

Michael PSELLUS, *The Essays on Euripides and George of Pisidia and on Heliodorus and Achilles Tatius*, Edited by Andrew R. DYCK. (= Byzantina Vindobonensia 16) Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1986, p. 126.

This small book presents two literary essays by Michael Psellus, the first comparing the classical Greek playwright Euripides with the Byzantine poet George of Pisidia, and the second being a comparison of the two most popular novelists of late antiquity, Heliodorus and Achilles Tatius. While these essays may not be highly regarded by modern readers, they are not without interest. Among other things they present us with an example of how scholarly Byzantines engaged in what we would now call literary criticism. They also tell us as much about the critic as they do about his subject matter. Whatever else Psellus may have turned his attention to, he remained above all a rhetorician. His two essays appear here in a critical Greek text which is

based largely on the *codex Vaticanus Barberinianus graecus 240*, badly damaged in spots and difficult to read, as is clear from the two folios reproduced. The text is accompanied by an excellent, highly literate, English translation. Each essay is preceded by a full introduction and followed by a very detailed commentary. There is a list of works cited, and indices conclude the volume. Professor Dyck has given us a truly exemplary work of exacting scholarship, and the press has packaged it conveniently and attractively.

G. DENNIS, S.J.

Les Sentences des Pères du désert. Série des Anonymes, traduite et présentée par Dom Lucien REGNAULT moine de Solesmes (= Spiritualité Orientale, 43), Solesmes - Bellefontaine 1985, p. 368.

Questo volume si presenta come la prima traduzione francese integrale della serie anonima dei detti dei Padri del deserto. Nelle più antiche raccolte, questa serie fa seguito a quella alfabetica, più nota, e già edita integralmente in greco e in molte traduzioni moderne. La serie anonima invece è stata edita solo parzialmente in greco da F. Nau nel 1913. Questa versione integrale permette di cogliere meglio l'evolversi della spiritualità eremitica nelle sue stesse forme letterarie, che vanno dall'apoftegma vero e proprio (a volte di una o due righe soltanto), fino al racconto che anticipa in qualche modo il genere novellistico. Ogni tanto compaiono delle suddivisioni tematiche (*Sulla temperanza, Sul discernimento, Sulla lussuria*, ecc.) che risalgono senza dubbio ai manoscritti stessi e che sarebbe stato bene riportare in una tavola delle materie.

Un ampio indice dei nomi e delle cose notevoli (p. 339-367) aiuterà senz'altro a valorizzare questo «ricco patrimonio spirituale che merita di essere sempre meglio conosciuto, apprezzato e utilizzato» (p. 7).

E. CATTANEO S.J.

Ronald G. ROBERSON, *The Eastern Christian Churches. A Brief Survey*, Rome 1986, p. 42.

The present work, originally prepared as a conference in the United States, encompasses a vast and highly complex area. The audience accounts for the clarity of the author's purpose: to give basic information for Western Christians with special reference to the various jurisdictions in the United States and Canada. The operative principle adopted for the classification of the various eastern Churches is that of ordering them according to communion in faith. This yields a four-fold division: the Assyrian Church of the East, the Oriental Orthodox Churches, the Orthodox Church, with an annex

for such Churches as historically sprang from it, and the Catholic Eastern Churches.

In spite of some misprints (e.g. "East Syrian", not "Easy Syrian" on p. 1) the booklet is handy in every sense.

The reader whose interest has been roused by this survey may look for a book containing more detailed information and find D. Attwater's *The Christian Churches of the East* (Milwaukee 1961) still useful but dated, as Roberson puts it (p. 38). To re-do these two volumes Roberson himself would be quite equal to the task.

E. G. FARRUGIA S.J.

The Wisdom of the Desert Fathers. Systematic Sayings, from the Anonymous Series of the 'Apophthegmata Patrum'. Translated with an Introduction by Sister Benedicta WARD SLG. Foreword by Metropolitan Anthony BLOOM, p. xv + 66.

The World of the Desert Fathers. Stories and Sayings, from the Anonymous Series of the Apophthegmata Patrum. Translated with an introduction by Columba STEWART OSB. Foreword by Sister Benedicta WARD SLG, SLG Press, Convent of the Incarnation, Fairacres, Oxford, 1986, p. xvii + 46.

These two booklets are companion volumes. They aim at helping the Christian who wants to find out what it means to follow Christ how serious and exacting this can be. For the monks, whether in Egypt or elsewhere, were nothing but Christians eager to satisfy to the full the demands of baptism. Most of them were not priests, but ordinary, even illiterate, Christians.

Nor were they necessarily trying to escape from the world and its obligations. When Anthony left for the desert his scope was to practise detachment in a radical way, and not to give up worldly cares.

Sr Benedicta belongs to an Anglican congregation. In this publication she has translated Section IV of the systematic collection of the Desert Fathers' sayings as found in the Paris BN Ms Coislin 126. The other booklet prepared by Fr Columba Stewart, a Benedictine of Collegeville Abbey USA, contains the translation of Sections I-III of the same collection.

A return to the sources is an inexorable imperative today. Hence the need felt in the west for such translations of the basic wisdom of the founders of religious life.

E. R. HAMBYE, S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

ΤΙΜΗΤΙΚΟ ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΟΜΟΤΙΜΟ ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟ Δ. ΚΑΛΟΚΥΡΗ. ΣΥΝΕΡΓΑΣΙΑ: Συναδέλφων, μαθητῶν καὶ φίλων τοῦ τιμωμένου. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1985, p. 550.

ΑΘΑΝΑΣΙΟΥ Ι. ΔΕΛΗΚΩΣΤΟΠΟΥΛΟΥ, ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ. *Ἡ σύγχρονη πρόκληση*. ΑΘΗΝΑΙ 1986, p. 492.

Vincenzo PICCIONE, *Il problema storico dell'ecumenismo*. Presentazione del Prof. Giuseppe Fichera, Titolare di Filosofia della Religione nell'Università degli Studi di Catania. Edizioni «Le Madonie» - Castelbuono 1986, p. X + 148.

Giulia, SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra* (= Storia delle religioni 3), «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER, Roma 1986, p. 372.

Richard C. TREXLER, *Church and community*, 1200-1600. Studies in the History of Florence and New Spain. Edizioni di Storia e Letteratura 168, Roma 1987, p. 624.

VINCENZO POGGI, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 27-V-1987 - Gino K. Piovesana S.J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA